75
H XIV 61/6

(Gek. v. Herder gen. im Febr. 44)

Ph. d. 98"
1/2
| Gesch. d. Ph
M. VII.

W. Vogel.

Gemeinfaßliche Darſtellung

des

Fichteſchen Syſtems

und der

daraus hervorgehenden Religionstheorie.

BIBLIOTHECA BAMBERGENSIS

Von

J. B. Schad,

Doktor der Philoſophie in Jena, ehemals Benediktiner und Profeßor der Philoſophie zu Banz.

Zweyter Band.

Erfurt

in der Henningsſchen Buchhandlung

1800.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Zweytes Hauptſtück.

Zuſtand der Philoſophie vor Kant, und nach ihm bis auf Fichte.

Einleitung.

1.

Wir haben in dem erſten Theile dieſer Schrift die weſentlichen Foderungen beſtimmt angegeben, und aus einander geſetzt, welche die Vernunft zur Begründung alles Wiſſens, oder in Abſicht auf Philoſophie als Wiſſenſchaft alles Wiſſens zu machen hat. Und da gar nichts beſtimmt werden kann ohne Gegenſatz, und jede, beſonders abſtraktere, Wahrheit erſt durch den letzteren einleuchtend wird, ſo nahmen wir bey der Beſtimmung des einzig möglichen Begriffes der Philoſophie zugleich Rückſicht auf die mancherley Verirrungen, in welche

ſich die philoſophirende Vernunft verlohren hat. Wir haben aber dieſe Verirrungen noch beſtimmter anzugeben, und machen ſie in dieſem Theile zum Hauptgegenſtande unſerer Betrachtung. Ueberzeugt, daß nur das Fichteſche Syſtem den Foderungen der Vernunft in Abſicht auf Philoſophie, als Wiſſenſchaft alles Wiſſens, vollkommen Genüge leiſte, und daß folglich die Verirrungen der philoſophirenden Vernunft auch durch Kant nicht ganz gehoben wurden, ſondern zum Theile bis auf Fichten ununterbrochen fortdauerten, werden wir in dieſem Theile ſo zu Werke gehen, daß wir zeigen 1) den Zuſtand der Philoſophie vor Kant, und dann 2) den Zuſtand, der durch Kant herbeygeführt wurde. In der letzteren Rückſicht haben wir zu betrachten a) die Philoſophie der Kantianer, und dann b) die eigentliche Kantiſche Philoſophie, ſo, wie ſie vermittelſt einer unpartheyiſchen Prüfung charakteriſirt, und gewürdigt werden muß.

2.

Es muß ſich ein beſtimmter, entſcheidender Grund angeben laſſen, warum die philoſophirende Vernunft, bis auf Fichte, wenn ſie anders conſequent verfahren wollte, auf lauter Irrthümer kommen müßte. Denn unter der Vorausſetzung, die wir noch ſtreng erweiſen werden, daß nämlich der einzig mögliche, abſolute Grund alles Wiſſens erſt durch Fichte gefunden wurde, war bey einer conſequenten Denkart keine einzige Wahrheit

heit möglich. Das Syſtem der Handlungsweiſen des menſchlichen Geiſtes, das die Philoſophie darſtellen ſoll, iſt ein organiſches Ganzes. Daraus folgt erſtens, daß nur ein einziger Punkt denkbar iſt, aus welchem alle mögliche Wahrheit abgeleitet werden muß, wenn Wahrheit überhaupt ſtatt haben, und unſere Ueberzeugung von Wahrheit nicht lauter Täuſchung ſeyn ſoll. Es giebt alſo nur eine einzige Grundwahrheit, die abſolut ſeyn muß, und folglich keinen weitern Grund vorausſetzen kann. Jede beſtimmte Wahrheit iſt nur denkbar, inſofern etwas anderes wahr iſt; dieſes iſt wieder nur unter der Bedingung wahr, daß ein Drittes wahr iſt u. ſ. w. bis man auf etwas kommt, deſſen Wahrheit abſolut, oder durch ſich ſelbſt beſtimmt iſt, wo alſo jede weitere Nachfrage nach einem Grunde als abſolut widerſprechend abgewieſen werden muß. Durch die abſolute Grundwahrheit wird nicht bloß die Form, ſondern auch der Gehalt aller abgeleiteten Sätze beſtimmt. Dieſer abſoluten Grundwahrheit darf zweytens nichts widerſprechen. Es darf von dem geſetzten abſoluten Grunde unſeres empiriſchen Bewußtſeyns an, in dem ganzen Fortgange deſſelben, bis ins Unendliche fort, nichts angenommen werden, das mit dem abſoluten Grunde mittelbar, oder unmittelbar im Widerſpruch ſteht. Denn dadurch würde die Einheit des ganzen Syſtems, worinn die Natur eines organiſchen Ganzen beſteht, nothwendig aufgehoben werden.

3.

Gehet man alſo von einem falſchen Satze, den man als abſoluten Grund aller übrigen aufſtellt, aus, ſo müſſen, unter der Vorausſetzung einer conſequenten Denkart, alle daraus abgeleiteten Sätze falſch ſeyn; und es iſt ſchlechterdings keine einzige Wahrheit möglich. Die philoſophirende Vernunft wird in dieſem Falle, bloß durch die Geſetze des Denkens geleitet, den Weg der Wahrheit nie finden können, weil kein Kriterium der Wahrheit möglich iſt, wodurch der Grundgedanke, von welchem ausgegangen wird, und der der Vorausſetzung nach, irrig iſt, berichtigt werden könnte. Der erſte Grundſatz iſt hier ein bloßes Gedachtes. Und das iſt ſchon widerſprechend. Denn kein Gedachtes hat, als ſolches, vor dem andern Gedachten, einen Vorzug; es kann alſo keines dem andern zum Grunde gelegt werden. Alles Gedachte iſt nämlich etwas Beſtimmtes, und ſetzt folglich einen Beſtimmungsgrund voraus; nur durch dieſen erhält es ſeinen Werth und Rang in der Reihe des Gedachten und Denkbaren. Der Beſtimmungsgrund alles Denkens überhaupt muß alſo außer dem Denken liegen; und diejenigen, welche nichts Höheres kennen, als das Denken, haben nach ihrem Standpunkte vollkommen recht, wenn ſie behaupten, daß gar kein erſter Grundſatz der Philoſophie möglich, und daß folglich alles mögliche Wiſſen nichts, als eine unendliche Reihe von lauter bedingten Wahrheiten ſey, obſchon ſie

durch

durch dieſe Behauptung die Möglichkeit des Wiſſens ſelbſt aufheben, welches ſie aber, durch ein tiefer liegendes Princip, als das bloße Denken iſt, zur Inconſequenz verleitet, größten Theile (die einzige ſkeptiſche Parthey ausgenommen) nicht zugeben wollen.

4.

In dem Gebiete des bloßen Denkens (der theoretiſchen Vernunft) giebt es alſo abſolut keinen erſten und letzten Punkt, von dem man ſicher ausgehen, und zu welchem man zurückkehren könnte. Jeder vorgeblich erſte Grundſatz, aus dem Gebiete des bloßen Denkens genommen, wird bloß durch Willkür zu dieſem Range erhoben. Nur durch die Rückſicht auf den Inhalt des Gedachten, nicht aber auf daß bloße Denken, als ſolches, kann eine beſtimmte Rangordnung aller möglichen Sätze, und ein Syſtem alles Gedachten, und Denkbaren zu Stande gebracht werden; der Rang des Inhaltes aber kann nur durch einen moraliſchen Zwang, und dieſer Zwang einzig und allein durch ein urſprüngliches, abſolutes, folglich nicht ferner abzuleitendes Gefühl, als den abſoluten Stoff, und zugleich als die abſolute Form alles möglichen reellen Denkens beſtimmt werden. Wir werden zu ſeiner Zeit zeigen, daß dieſes abſolute Gefühl die Freyheit ſelbſt, und die Quelle aller übrigen möglichen Gefühle, und Empfindungen, welche den ſinnlichen Grund aller reellen Wahrheit im ge-

gemeinen Bewußtſeyn ausmachen, und daher abgeleitet werden müſſen, iſt.

5.

Der Grund jedes Irrthumes liegt nicht urſprünglich im Denken, ſondern in dem Gebrauche der Freyheit, in der Urtheilskraft, die in der Funktion des Reflektirens und Abſtrahirens abſolut frey iſt, und durch nichts gebunden werden kann, als durch den Willen, das iſt, durch die Freiheit ſelbſt, durch moraliſche Nothwendigkeit. Nur dadurch, daß ich einſehe, ich dürfe nicht weiter gehen, und mich daher beſtimme, nicht weiter gehen zu wollen, weil ich ſonſt mich ſelbſt auf das Spiel ſetzen, und verlieren würde, beſchränke ich den ſonſt freyen Flug des Räſonnements, das ſich von allen Feßeln der Naturnothwendigkeit, deſſen, was im gemeinen Bewußtſeyn nothwendig beſtimmt, und unzertrennlich vereiniget iſt, losreißen kann — ob ich gleich ohne dieſe Rückſicht auf die Erhaltung und Behauptung meiner Selbſt, meines Weſens, als Ich, und meiner dadurch beſtimmten urſprünglichen Würde, alſo ohne Rückſicht auf ein nothwendiges Intereſſe für mich ſelbſt, als ein ſelbſtſtändiges, freyes Weſen, weiter gehen könnte. Ein Beweis, daß die Philoſophie nicht auf das Denken, als die Urhandlung des menſchlichen Geiſtes gegründet werden kann, weil das Denken ſelbſt durch ein tiefer liegendes Princip bedingt iſt, und unſichtbar, ſelbſt dem urſprünglichen Denken, der Urprämiſſe, von

der man ausgieng, zuwider, geleitet wird. Dieſes Princip iſt kein anderes, als ein abſolutes Gefühl — die Freiheit ſelbſt, die immer mit Naturnothwendigkeit verbunden, und in dieſer Vereinigung nothwendig Gefühl iſt, aber ein abſolutes Gefühl, das nur von ſich ſelbſt abhängt, ſich ſelbſt als die abſolut letzte Gränze beſtimmt, über die es gemäß dieſer Selbſtbeſtimmung nicht hinausgehen kann, weil es ſchlechthin nicht darüber hinausgehen will. Die Freyheit iſt ein intelligentes Gefühl, eben darum, weil es ein abſolutes Gefühl iſt. Nur das Intelligente iſt durch ſich, und für ſich; es bedarf keines andern Grundes, um das zu ſeyn, was es iſt. Was aber nicht intelligent iſt, hängt immer von einem andern ab, um irgend etwas zu ſeyn. Es iſt nicht für ſich, ſondern nur für ein anderes, und daher iſt es auch nicht durch ſich; es iſt nicht abſolut. Die Freyheit iſt, als abſolutes Gefühl, ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt Naturnothwendigkeit, die ſich nicht aufheben kann, ohne ihr eignes Weſen zu vernichten. Sie kann aber ihr eignes Weſen ſchlechthin nicht vernichten. Denn dieſe Vernichtung würde nur durch ſie ſelbſt möglich ſeyn. Sie würde dadurch ſich ſelbſt überleben, oder in demſelben Momente aus ihrem Grabe wieder entſtehen, als ſie ſich ſelbſt in daſſelbe ſtürzte. Aus der Freyheit, als abſolutem Gefühle beſtimmt, gehet jenes nothwendige Selbſtintereſſe hervor, das gleich einem unſichtbaren Schutzgeiſte, alles mögliche, alſo auch das philoſophirende, Denken des

Men-

Menſchen, immer leitet. Sein Selbſt nicht zu verlie- ren, nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu kommen — das iſt die geheime Triebfeder, die ſelbſt den Materiali- ſten praktiſch leitet, wenn er auch alle Freyheit theore- tiſch läugnet. Jeder Grundſatz in der Philoſophie, den man als abſolut erſten aufſtellte, und bloß von der Denkkraft irriger Weiſe herleitete, hatte bloß ſeinen Grund in dem Intereſſe, das die Freyheit nothwendig an ſich ſelbſt nimmt; er war weiter nichts, als ein Ver- ſuch der Freyheit, ſich ſelbſt unerſchütterlich feſt zu be- gründen, ſich zu beſtimmen, was ſie an ſich ſey, und ſich auf ſolche Art gegen jeden eignen, und fremden Zweifel für immer ſicher zu ſtellen. Dieſes nothwendige Selbſtintereſſe, das weiter nichts iſt, als ein Streben nach Harmonie mit ſich ſelbſt, weil durch den Wider- ſpruch die Freyheit ſelbſt aufgehoben wird, war nicht bloß der letzte Beſtimmungsgrund jedes aufgeſtellten erſten Grundſatzes in der Philoſophie, ſondern begleitete auch den Denker, er mochte Idealiſt, Materialiſt, oder Skeptiker ſeyn, in alle verworrene Labyrinthe der Spe- kulation. Dieſes Selbſtintereſſe beſtimmt daher alles Denken, und iſt über alles Denken erhaben. Daher die äußerſt wohlthätige Inconſequenz der philoſophiren- den Vernunft im Denken, ſo lange ſie den einzig mögli- chen Grund aller Wahrheit noch nicht gefunden hat. Da aus einem Fundamental-Irrthume, den man dem geſammten Wiſſen zum Grunde legt, bey einer conſe- quenten Denkart nichts, als lauter Irrthümer hervor-

gehen können, ſo hätten die Philoſophen, unter der Vorausſetzung, daß ſie bis auf Fichte aus lauter falſchen Grundſätzen, die ſie ihren Syſtemen zum Grunde legten, ausgiengen, bisher keine einzige Wahrheit lehren, und feſthalten können, wenn ſie bey ihrem Denken durch kein anderes, tiefer liegendes Princip, als durch das Denken ſelbſt, geleitet worden wären. Aber alle, kein einziger ausgenommen, kam bey einem ganz andern Ziele an, als bey dem ſie, ihrem Urprämiſſe gemäß, hätten ankommen müſſen. Selbſt die Skeptiker, die nach dem bisher gemeinen Standpunkte die conſequenteſten Denker waren, wurden, durch eine wohlthätige Inconſequenz verleitet, zu einem Ziele hingetrieben, das mit ihrer Urprämiſſe im Widerſpruche ſtand. Nach dieſer ſollte gar nichts gewiß ſeyn. Und da ſie dieſes beweiſen wollten, mußten ſie nothwendig die Geſetze des Denkens abſolut annehmen, weil ſonſt jeder Verſuch eines Beweiſes widerſinnig wäre. Aber um die Gewißheit der Geſetze des Denkens läugnen zu können, hätte der Skeptiker ſein eignes Selbſt aufgeben müſſen, welches unmöglich iſt, weil das Selbſt zuletzt ein abſolutes Gefühl iſt, über das man folglich auch durch Freyheit nicht hinausgehen kann; denn die Freyheit iſt dieſes Gefühl ſelbſt, inſofern ſie denkbar iſt. Wäre alſo der Menſch urſprünglich ein bloß denkendes, und nicht vielmehr ein fühlendes Weſen, wäre die Freyheit nicht ſelbſt abſolutes Gefühl, das allem Denken, und beſtimmten Fühlen zum Grunde läge, ſo, daß folglich all ſein Denken

ken durch jenes urſprüngliche Gefühl, ſelbſt dem Geſetze des Denkens zuwider, geleitet würde, ſo würde er, wenn er auch nur um einen Punkt von dem geraden, und einigen Wege der Wahrheit ausgleitete, nothwendig auf lauter Irrthümer kommen müſſen, und es wäre unbegreiflich, wie er auch nur eine einzige Wahrheit feſthalten, und behaupten könnte, da kein Irrthum mit irgend einer Wahrheit verträglich iſt.

6.

Dieſes urſprüngliche Gefühl, das dem Ich weſentlich iſt, und auf eine unendlich mannigfaltige Art modificirt werden kann, wodurch eigentlich die Erfahrung entſteht, und beſtimmt wird — iſt das vermittelnde Glied, das den Menſchen mit der ſinnlichen, und überſinnlichen Welt verbindet; der letzte entſcheidende Grund ſeiner durch einen bloßen Vernunftmechanismus nothwendig erfolgenden Glaubens an ſich ſelbſt, als freyes ſelbſtſtändiges Weſen, an die Objektenwelt, und an ein ſchlechthin überſinnliches Princip, das kein Gefühl ſeyn kann — die Gottheit. Der natürliche Verſtandesgebrauch iſt eben ſo wenig eines Zweifels in Abſicht auf die Realität der Objektenwelt, und der Gottheit fähig, als er ſeine eigne Exiſtenz, als Ich, bezweifeln kann. Nur die philoſophirende Vernunft, ſo lange ſie ihr Ziel nicht erreicht hat, geräth in Abſicht auf dieſe drey abſolut nothwendigen, und durch die Form des Bewußtſeyns ſelbſt beſtimmten Gegenſtände des gemeinen Be-

wußt-

wußtſeyns auf Zweifel, und muß darauf gerathen. Denn ſo wie ſie den Grund dieſes nothwendigen Bewußtſeyns, das ſich auf das Ich, auf das Nicht-Ich, und die Gottheit beziehet, und von dem Bewußtſeyn überhaupt unzertrennlich iſt, unterſuchet, zweifelt ſie ſchon an der Realität dieſer nothwendigen Gegenſtände des gemeinen Bewußtſeyns. Denn etwas unterſuchen, ob, und wie es möglich ſey, heißt, das Gegentheil für möglich halten. Die beſtimmte Einſicht, daß das Gegentheil ſchlechthin unmöglich ſey, gehet erſt aus der Einſicht des vollkommen zureichenden Grundes hervor. Der Philoſoph will alſo wiſſen, ob das nothwendige Bewußtſeyn von der Realität des Ich, als eines freyen, ſelbſtſtändigen Weſens, des Nicht-Ich, als des Inbegriffes aller Dinge, die ſich das Ich entgegenſetzt, und der Gottheit nicht täuſche. Und ſo bezweifelt er anfangs nothwendig dieſe Realität; der Zweifel begleitet ihn bey ſeinem Denken ſo lange, bis der entſcheidende, und allen Zweifel abſolut ausſchließende Grund dieſer Realität gefunden iſt. Gehet nun die philoſophirende Vernunft aus einem Standpunkte aus, den ſie für den einzig möglichen hält, und der doch irrig iſt, ſo wird nothwendig an der Möglichkeit, den abſoluten Grund der Realität jener nothwendigen Gegenſtände des gemeinen Bewußtſeyns zu finden, verzweifelt; der Zweifel wird ſyſtematiſch, und gehet in gänzliche, abſolute Zweifelſucht über.

7.

7.

Nur dann, wenn der abſolute Grund gefunden iſt, hört jeder mögliche Zweifel in Abſicht auf die Realität jener Gegenſtände auf, und wird für die ganze Unendlichkeit unmöglich gemacht. Das iſt das hohe Ziel, das die philoſophirende Vernunft ſeit Jahrtauſenden zu erreichen ſtrebte — das Ziel, das für die ganze Menſchheit unausſprechlichen Segen jeder Art bringt, und unzählige Uebel, unter denen ſie vor Erreichung dieſes Zieles nothwendig ſeufzt, vernichtet. Die wahre Philoſophie muß alſo zu dem natürlichen Verſtande zurücke kommen, der in Abſicht auf die Realität jener Gegenſtände keinen Zweifel kennt. So lange die philoſophirende Vernunft noch mit dem natürlichen Verſtande im Kampfe liegt, hat ſie das erhabene Ziel, das ſie ſich ſelbſt vorgeſteckt hat, ganz gewiß noch nicht erreicht. Sie liegt dann noch mit ſich ſelbſt im Kampfe, und genießet des durchgängigen, unausſprechlich ſüßen Friedens noch nicht, der aus der Harmonie der Vernunft mit ſich ſelbſt entſpringt.

8.

Die philoſophirende Vernunft ſoll zu dem natürlichen Verſtande zurückkehren. Sie ſoll ſeine nothwendigen Ausſagen alle erklären, und unerſchütterlich feſt begründen; keinesweges aber eine, oder die andere durch ihre Erklärungsart aufheben. Sobald ſie einen Erklärungsgrund aufſtellt, nach welchem auch

nur

nur ein einziges Glied aus dem organiſchen Ganzen des Bewußtſeyns, das durch die nothwendige Vorſtellung der Realität des Ich, Nicht-Ich, und der Gottheit vollſtändig geſchloſſen iſt, heraus geriſſen, und zerſtört wird, ſo wird das Bewußtſeyn in ſeiner Einheit ſelbſt aufgehoben. Es iſt hier nicht die Frage, ob man gerade die Abſicht habe, ein, oder das andere Glied von dem Ganzen zu trennen, wie der Idealismus, Materialismuå, und Atheismus thut; ſondern, ob dieſe Trennung nicht nothwendig aus dem aufgeſtellten erſten Grundſatze erfolgt. Dies iſt der Fall bey dem gemeinen, und in Abſicht auf die Geſetze des Denkens widerſinnigſten Dogmatismus, der zwar die Abſicht hat, alle Glieder des organiſchen Ganzen zu erhalten, und in ſeiner natürlichen Vereinigung unerſchütterlich feſt zu begründen; aber von einem Grundſatze ausgehet, nach welchem jedes Glied vernichtet, und folglich auch das organiſche Ganze aufgehoben wird, wie ihm durch unwiderſprechliche Gründe der Skeptismus nachweiſet.

9.

Die wahre Philoſophie muß alſo nicht bloß die Abſicht haben, alle nothwendigen Glieder des gemeinen Bewußtſeyns — Ich, Nicht-Ich, Gottheit — durch einen abſoluten Vereinigungsgrund für die ganze Ewigkeit auf eine unzertrennliche Art zu verknüpfen; ſondern ſie muß auch wirklich einen ſolchen Grund aufſtellen, nach welchem jene Abſicht abſolut nothwendig erreicht wird.

wird. Es muß aus ihm hervorgehen, daß für das Bewußtſeyn überhaupt kein anderer Gegenſtand möglich ſey, als das Ich, Nicht-Ich, und die Gottheit, und daß folglich all unſer Denken für die ganze Ewigkeit ſich einzig auf dieſe drey Gegenſtände, die in ihrer Vereinigung das Weſen des Bewußtſeyns ausmachen, beziehen müſſe; und dann daß das nothwendige Bewußtſeyn in Abſicht auf die Realität dieſer Gegenſtände abſolut nothwendig, und daher real ſey; daß er folglich auf keine Art in dieſer Rückſicht täuſchen könne.

10.

Iſt die Freyheit ſelbſt nichts anders, als ein abſolutes Gefühl — wir werden zu ſeiner Zeit ausführlich zeigen, daß wenn das Bewußtſeyn überhaupt nicht aufgehoben werden ſoll, die Freyheit ſchlechthin ſo beſtimmt werden müſſe — ſo iſt Abſolutheit und Beſchränktheit, der Hauptanſtoß der bisherigen Philoſophie, durch die Natur der Intelligenz, die in Freyheit beſteht, unzertrennlich vereinigt. Die Freyheit hängt alſo, auch als Gefühl, inſofern es Freyheit iſt, nur von ſich ab; ſie bleibt alſo abſolut. Sie hängt nur von ſich ab, heißt, ſie hängt nothwendig von ſich ab. Sie iſt ſich ſelbſt bloß durch ſich ſelbſt die letzte Gränze, die ſie durch kein Räſonnement überſchreiten kann. Selbſt wenn ſie in der Speculation dieſe abſolute Gränze zu überſchreiten ſcheint, kommt ſie nothwendig mit jedem Schritte wieder auf ihr Gebiet. Denn ſie kann dieſe

abſo-

abſolute Gränze nur durch ſich ſelbſt überſchreiten wollen; ſie ſetzt ſich alſo nothwendig in demſelben Momente, als ſie ſich aufheben will. Dieſe abſolute Nothwendigkeit, womit ſie an ſich ſelbſt gefeſſelt iſt, iſt nichts, als ein abſolutes Gefühl; und dieſes iſt der völlig zureichende Grund des nothwendigen Bewußtſeyns ihrer eignen Realität, wenn ſie ſich als abſolutes Gefühl ſelbſt anſchauet, und dieſer Anſchauung gemäß als ſolches beſtimmt. Inſofern nun aus der Freyheit alle übrige Realität herzuleiten iſt, iſt dieſes abſolute Gefühl auch der Grund aller möglichen Realität, welche die Freyheit im gemeinen Bewußtſeyn noch neben ſich anzunehmen genöthiget iſt, alſo den Grund der Realität des Nicht-Ich, als des Inbegriffes aller bloßen Dinge, die die Freyheit von ſich, als bloße Naturnothwendigkeit, unterſcheidet, und der Realität der Gottheit, die über das Ich und Nicht-Ich als unendlich erhaben geſetzt wird, und mit derſelben Nothwendigkeit, wie jene, angenommen werden muß. Daher ſich auch die Idee der Gottheit in dem gemeinen Bewußtſeyn mit dem Gefühle der Nothwendigkeit ankündigt.

II.

Sobald ſich der Menſch ſeiner ſelbſt, als eines vernünftigen, und folglich freyen, und ſelbſtſtändigen Weſens bewußt wird (und vor dieſem Bewußtſeyn iſt er noch kein Menſch), ſo wird er auch zugleich in eine doppelte Reihe des Seyns, des ſinnlichen und überſinnlichen

chen verſetzt. Er findet ſich als ein fühlendes Weſen, und als ein ſolches umfaſſet er beyde Welten, die ſinnliche, und überſinnliche Welt, weil in dem urſprünglichen Gefühle, das dem Ich weſentlich iſt, Abſolutheit, und Beſchränktheit, Freyheit, und Naturnothwendigkeit unzertrennlich mit einander verbunden iſt. Von dieſer nothwendigen, und urſprünglichen Verbindung des Ueberſinnlichen, und Sinnlichen hängt die Möglichkeit des Bewußtſeyns ab. Das Gefühl, inſofern es als urſprünglich, zum Weſen der Ichheit gehörig, folglich als abſolut, nicht aber als durch Objekte hervorgebracht, gedacht wird, iſt die Brücke, welche beyde Welten, die ſinnliche, und überſinnliche verbindet, und dem Ich den Blick, oder die Ausſicht auf beyde nicht nur möglich, ſondern nothwendig macht. Das Ich iſt urſprünglich, und weſentlich fühlend. Das Gefühl kommt nicht durch die Objekte in das Ich; ſondern es kommen vielmehr umgekehrt durch das Gefühl die Objekte in daſſelbe. Das heißt mit andern Worten: nur vermittelſt eines urſprünglichen, abſoluten Gefühles iſt das Bewußtſeyn ſowohl von der ſinnlichen, als überſinnlichen Welt, das Bewußtſeyn vom Ich, Nicht-Ich, und der Gottheit möglich.

12.

Denn weder die eine noch die andere Welt kann als von Objekten leer gedacht werden; ſondern der Inbegriff ſowohl der ſinnlichen, als überſinnlichen, noth-

wen-

wendigen Objekte des Bewußtſeyns beſtimmt die Sphäre der einen, und der andern Welt. Die Objekte, deren Inbegriff die Sinnenwelt ausmacht, ſind die Dinge, deren Weſen in Naturnothwendigkeit beſteht; die Objekte, wodurch die Sphäre der überſinnlichen Welt beſtimmt wird, ſind die beſchränkten Vernunftweſen (die Vernunftindividuen, als ſolche, denen das gemeinſame Prädikat Ich zukommt), und die unbeſchränkte reine Vernunft — Gott, deren Weſen in Freyheit beſteht. Das Weſen der Dinge beſteht in Naturnothwendigkeit, heißt, ſie ſind nichts, als Naturnothwendigkeit, das bloße Gegentheil von Freyheit. Folglich hat der Satz: Das Weſen der beſchränkten Vernunftweſen, und der unbeſchränkten, reinen Vernunft beſtehet in Freyheit, keinen andern Sinn, als: ſie ſind nichts, als Freyheit, das bloße Gegentheil von Naturnothwendigkeit in dem Sinne, wie dieſe letztern den Dingen zugeſchrieben wird.

13.

Es drängt ſich uns aber ein Bewußtſeyn von einer doppelten Freyheit auf, nämlich von einer Freyheit, die beſchränkt (abſolutes Gefühl), und von einer Freyheit, die ſchlechthin unbeſchränkt (über alles Gefühl erhaben) iſt. Durch das Setzen der erſteren erhalten wir den nothwendigen Begriff von einem Vernunftindividuum, oder einem Ich überhaupt; durch das Setzen der zweyten entſteht uns die eben ſo nothwendige Idee

der Gottheit, von der der Begriff von Individualität, oder Ichheit ſchlechthin, und für immer getrennt werden muß, weil ſonſt die Gottheit in Schranken geſetzt, und vernichtet würde. Ueber alle Ichheit erhaben kommt ihr kein einziges Prädikat derſelben zu. Vielweniger kann ihr ein Prädikat, das den bloßen Dingen, als ſolchen, eigen iſt, zugeſchrieben werden. Daher kann die Gottheit gar nicht als ein Denkbares (als ein Etwas) gedacht werden. Durch den Begriff des Ich, und Nicht-Ich iſt die ganze Sphäre deſſen, was denkbar, oder ein Etwas iſt, erſchöpft. Soll ſie doch gedacht werden — und ſie muß gedacht werden, weil ohne Denken für uns gar nichts iſt — ſo muß ſie als ſchlechthin undenkbar, als eine im Gegenſatz des Begriffes bloße Idee, die aber eben ſo nothwendig Realität hat, als der Begriff von Ich, und Nicht-Ich, gedacht werden. Dieſer Unterſchied zwiſchen der beſchränkten Freyheit (dem Ich), und der unbeſchränkten (Gott) iſt von äußerſter Wichtigkeit, eben ſowohl, als der Unterſchied zwiſchen dem Denkbaren, und ſchlechthin Undenkbaren, weil ſonſt die Gottheit mit den Prädikaten des ſchwachen, ohnmächtigen Ich, das als ſolches ſchlechthin einer Gottheit bedarf, ausgeſtattet, und dadurch vernichtet wird. Wenn man daher der Gottheit z. B. die Prädikate, Geiſt, Verſtand, Wille u. ſ. w. beylegt, und ſie nicht als bloße Nothbehelfe unſerer Schwäche, um uns nur ausdrücken zu können, ſondern dieſelben als das Weſen Gottes anſieht,

ſieht, ſo erhält man dadurch weiter nichts, als ein Ich, und vernichtet folglich die Gottheit.

14.

Die Abgötterey, oder der Atheismus (denn ein Götze iſt nicht Gott; wer aus Gott einen bloßen Götzen macht, der läugnet Gott in der That) beſteht einzig in dem Wahn, daß das Weſen Gottes in jenen Prädikaten, oder in irgend einem möglichen Begriffe beſtehe. Der Theismus iſt bloß möglich durch die Einſicht, und feſte Ueberzeugung, daß Gott in keinen Begriff gefaßt, ſondern bloß durch eine unbegreifliche und undenkbare Idee, die nur das Herz in ſeinem Streben ins Unendliche umfaſſen, und feſthalten kann, gedacht werden könne. Fichte konnte nur von Menſchen des Atheismus beſchuldigt werden, die in theoretiſcher Rückſicht Atheiſten ſind, ob ſie gleich in praktiſcher Rückſicht es nicht ſind, weil es gar keinen ſolchen Atheiſten geben kann, ſo wenig als einen Menſchen, der bey Verſtande ſeine eigene Exiſtenz läugnen kann; da das Selbſtbewußtſeyn durch die Idee der Gottheit, und den nothwendigen Glauben an die Realität derſelben ſchlechthin bedingt iſt.

15.

Das beſchränkte Vernunftweſen iſt nur inſofern abſolut, oder frey, als es ſowohl in der Funktion des Erkennens, als des Wollens ſeine Schranken, aus

welchen es nie gänzlich treten kann, ſelbſt durch ſich ſelbſt zu beſtimmen vermag, ſo, daß ſein ganzes objektives Wirken weiter nichts, als ein beſtändiger Fortſchritt von Schranke zu Schranke iſt, ohne daß je ein Punkt erreicht werden kann, wo alle Schranke aufhört. Das beſchränkte Vernunftweſen iſt alſo bloß abſolut, oder frey in der Beſchränktheit, und da es nur durch Abſolutheit, oder Freyheit ſeine Schranken beſtimmen, oder ſich derſelben bewußt werden kann, beſchränkt in der Abſolutheit. Nur dadurch, daß es von Schranke zu Schranke ſelbſtthätig fortgehen, und folglich jede in der Wirklichkeit gegebene Schranke durch ſich ſelbſt aufheben kann, iſt es abſolut; und nur dadurch, daß es aus dem Kreiſe der Schranken überhaupt nie treten kann, inſofern alſo die Schranken für daſſelbe abſolut ſind, iſt es beſchränkt. Daher heißt es im eigentlichſten Sinne Vernunftweſen. Durch Weſen wird etwas der Freyheit Entgegengeſetztes, ein Ding, das nichts, als Naturnothwendigkeit iſt, ausgedruckt. Die Natur des Vernunftweſens, des Ich, iſt alſo ſynthetiſch; es iſt Freyheit, und Naturnothwendigkeit in unzertrennlicher Verbindung. — Gott kann ſchlechterdings nicht als ein Vernunftweſen charakteriſirt werden. Der Begriff Weſen kommt ihm gar nicht zu; er iſt bloße, reine Vernunft, die, als ſolche, das abſolute Gegentheil des Weſens, oder Dinges iſt.

16.

Eines der vorzüglichſten Erbübel aller bisherigen Philoſophie beſteht in dem Wahne, daß die Realität des nothwendigen Bewußtſeyns der Objektenwelt, und der Gottheit bewieſen werden könnte, und müßte. Iſt dieſe doppelte Realität eines Beweiſes bedürftig, oder auch nur fähig, ſo iſt nichts gewiſſer, als daß derſelbe nie geführt werden kann. Denn man müßte alsdenn aus dem Bewußtſeyn überhaupt heraustreten, und bis zu einem von demſelben unabhängigen Seyn vordringen können, um zu beſtimmen, ob denn unſern nothwendigen Vorſtellungen von der Objektenwelt, und der Gottheit wirklich jenes Seyn (jene Realität) entſpreche, das in unſerm Bewußtſeyn ſich uns mit Nothwendigkeit aufdrängt, und dadurch beſtimmt iſt. Aber das iſt unmöglich. Alles mögliche Seyn iſt für uns weiter nichts, als ein nothwendiges Bewußtſeyn, über das wir nie hinaus können. Der für uns mögliche Unterſchied zwiſchen dem Realen, und bloß Erdichteten wird bloß durch das Bewußtſeyn eines nothwendigen, und ganz freyen Bewußtſeyns beſtimmt. Selbſt unſere eigene Exiſtenz iſt für uns nichts weiter, als ein nothwendiges Bewußtſeyn von uns ſelbſt. Nur den Gegenſtänden, von denen wir uns bewußt ſind, daß wir uns derſelben nicht nothwendig bewußt ſind, ſchreiben wir keine Realität zu, ſondern halten ſie für bloße Produkte unſerer ganz freyen

Phan-

Phantaſie. Wir ſind uns bewußt, daß wir uns nothwendig unſerer Selbſt, der Dinge außer uns, und eines ſchlechthin überſinnlichen Princips, das uns über das Ich, und das Nicht-Ich vermittelſt einer Idee als unendlich erhaben erſcheint, bewußt ſind. Daher ſchreiben wir dem Bewußtſeyn von unſerm Ich, von dem Nicht-Ich, und der Gottheit nothwendig Realität (ein wirkliches, nicht erdichtetes Seyn) zu, obgleich dieſe Realität nichts, als ein nothwendiges Bewußtſeyn iſt. Der Grund der Realität in Abſicht auf dieſe drey nothwendigen Gegenſtände unſeres Bewußtſeyns iſt alſo derſelbe, nämlich ein nothwendiges Bewußtſeyn. So lächerlich es alſo ſeyn würde, Jemanden einen Beweis abzufordern, daß er wirklich ſey, ſo lächerlich und widerſinnig iſt es auch, wenn man glaubt, daß die Realität des Bewußtſeyns von der Objektenwelt, und der Gottheit eines Beweiſes fähig, oder bedürftig ſey.

17.

Der Grund aller Realität muß alſo in dem Bewußtſeyn ſelbſt liegen; er braucht daraus nur deducirt, oder entwickelt zu werden. Aber er muß nicht gerade in dem empiriſchen Bewußtſeyn liegen. Jedes reale Objekt iſt ſelbſt nichts anders, als ein nothwendiges Bewußtſeyn, das gegeben iſt. Iſt denn das Bewußtſeyn an ſich ſo, wie es als gegeben erſcheint? Man muß bis zu dem Bewußtſeyn an ſich, bis zu dem abſoluten Bewußtſeyn vordringen, wenn

jedes gegebene, nothwendige, und beſtimmte Bewußtſeyn daraus deducirt werden ſoll. Das abſolute Bewußtſeyn, das als ſolches nie in dem empiriſchen vorkommt, ſondern demſelben immer zum Grunde liegt, muß ſelbſt beſtimmt werden. Denn aus einem durchaus Unbeſtimmten läßt ſich nichts deduciren. Aber es iſt keine Beſtimmung möglich ohne einen Gegenſatz. Das Abſolute muß alſo irgend einem Etwas entgegengeſetzt, und dadurch beſtimmt werden. Es iſt ihm aber nichts entgegengeſetzt, als das ſchon Beſtimmte. Alſo das abſolute Bewußtſeyn muß dem ſchon beſtimmten, gegebenen Bewußtſeyn, entgegengeſetzt, und durch dieſe Entgegenſetzung ſein eigenthümlicher Charakter beſtimmt werden. Das ſchon beſtimmte Bewußtſeyn iſt der Inbegriff der Erfahrung, oder alles deſſen, was in unſerm Bewußtſeyn mit dem Merkmal der Nothwendigkeit bezeichnet, vorkommt. Inſofern iſt ſelbſt die nothwendige Idee der Gottheit ein Erfahrungsgegenſtand; denn ſie iſt im Bewußtſeyn gegeben, iſt ſelbſt nichts anders, als ein nothwendiges Bewußtſeyn, deſſen wir uns, als gegeben, bewußt ſind. Nun ſoll der Grund der geſammten Erfahrung, deren Sphäre durch den Begriff von Ich, Nicht-Ich, und durch die Idee der Gottheit vollkommen geſchloſſen iſt, aufgeſucht, und beſtimmt werden; dieſer Grund ſoll das abſolute Bewußtſeyn ſeyn. Die Grundlage aller Erfahrung auf dem Standpunkte der Erfahrung iſt nichts, als ein nothwendiges Bewußtſeyn, das uns als ein bloßes Seyn erſcheint.

jedem Gegenſtande der Erfahrung, alſo auch der Idee der Gottheit, inſofern ſie im Bewußtſeyn gegeben iſt, und alſo zur Erfahrung überhaupt gehört, kommt, nach dem Zeugniſſe des empiriſchen Bewußtſeyns, ein Seyn zu. Denn wenn gleich dieſes Seyn nichts weiter iſt, als ein nothwendiges Bewußtſeyn, ſo muß es doch von dem Bewußtſeyn unterſchieden werden, weil das Bewußtſeyn nie bloß ſubjektiv ſeyn kann, ſondern ſich nothwendig ſelbſt reflektirt, und daher ſich zu einem Objekte, oder Seyn macht. Das Bewußtſeyn, objektiv genommen, erſcheint daher nothwendig, als ein Seyn, wenn auch das Bewußtſeyn urſprünglich, nach ſeinem abſoluten Charakter, etwas ganz anderes ſeyn ſollte, als ein Seyn, ſo, wie es auch allerdings als etwas dem Seyn ſchlechthin Entgegengeſetztes beſtimmt werden muß, wie wir ſogleich ſehen werden. Alſo der ſinnliche Grund jeder Erfahrung (jedes gegebenen, nothwendigen Bewußtſeyns), als Erſcheinung, iſt ein Seyn. Denn es kann gar nichts als real gedacht werden, wenn es nicht als ſeyend gedacht wird. Aber es ſoll die ganze Erfahrung, alſo auch der ſinnliche Grund derſelben durch etwas begründet werden, das ganz außer der Erfahrung liegt, weil der Grund immer außer dem Begründeten liegen muß. Wird dieſes Etwas, als der abſolute Grund der ganzen Erfahrung, ebenfalls als ein Seyn beſtimmt, ſo wird gar nichts begründet. Denn das Weſen der Erfahrung, als ſolcher, beſteht ja in einem Seyn, und davon ſoll der Grund geſucht werden.

Das Etwas alſo, wodurch die ganze Erfahrung beſtimmt werden ſoll, muß als das abſolute Gegentheil der Erfahrung beſtimmt werden. Außer dem Seyn iſt nichts denkbar, als ein Handeln. Alſo der abſolute Grund der Erfahrung iſt nichts, als ein bloßes Handeln.

18.

Aber der abſolute Grund ſoll ſelbſt beſtimmt werden, und zwar nicht durch etwas außer ihm (ſonſt hörte er auf, abſolut zu ſeyn), ſondern durch ſich ſelbſt. Alſo das bloße Handeln ſoll ſich ſelbſt beſtimmen. Es kann dieß nicht geſchehen ohne Gegenſatz. Es iſt ihm aber nichts entgegengeſetzt, als ein Seyn. Alſo muß es ſich dadurch beſtimmen, daß es ſich dem Seyn entgegen ſetzt. Nur in dieſer Entgegenſetzung wird es ſich ſeiner ſelbſt, als eines bloßen Handelns bewußt, und unterſcheidet ſich als ſolches von dem bloßen Seyn; es beſtimmt ſich, daß es an ſich etwas anders ſey, als ein bloßes Seyn. Aber eben dadurch macht es ſich nothwendig zu einem Seyn; es wird Selbſtbewußtſeyn, Ich, alſo ein beſtimmtes Etwas, das zwar dem Seyn entgegengeſetzt, aber demſelben doch darinn gleich iſt, daß es ein beſtimmtes Etwas iſt, wie jedes Seyn. Das bloße Handeln (die reine praktiſche Vernunft), ſtimmt ſich ſelbſt nothwendig zu einem Seyn (zur theoretiſchen Vernunft, zum bloßen Verſtande, der nur das gegebene Seyn auffaſſen, aber keines hervorbringen kann) herab, wenn es ſich in der Selbſtanſchauung beſtimmt. Aber

iſt

iſt denn das Seyn der urſprüngliche Charakter der Vernunft? Folgt denn daraus, daß, weil ſich die Vernunft nothwendig als ein Seyn erſcheint, ſobald ſie ſich denkt (und das muß ſie, weil ſie ohne Selbſtbewußtſeyn nichts iſt), ſie auch an ſich, ihrem urſprünglichen Charakter nach, nichts, als ein Seyn ſey? Iſt alſo die philoſophirende Vernunft, wenn ſie bloß von der theoretiſchen (ſeyenden) Vernunft ausgeht, und dadurch den Grund alles Seyns durch ein Seyn beſtimmen will, nicht mit einem radikalen Irrthum befangen, und mit einer unheilbaren Blindheit geſchlagen? *)

19.

Aus dem Geſagten erhellet nun, daß es bloßer Wahn ſey, wenn man glaubt, die Realität der Objektenwelt, und der Gottheit können bewieſen werden. Die Realität von beyden iſt ſo wenig eines Beweiſes fähig, als die Realität des Ich. Jede durch ein nothwendiges Bewußtſeyn gegebene Realität, die einen weſentlichen Theil des Bewußtſeyns überhaupt ausmacht, ohne die folglich gar kein Bewußtſeyn ſtatt finden kann, ſo wie es wirklich der Fall iſt bey der Realität des Ich, Nicht-Ich, und der Gottheit, wodurch die ganze Sphäre des nothwendigen Bewußtſeyns geſchloſſen iſt — kann

*) Man ſehe meine Schrift: Geiſt der Philoſophie unſerer Zeit, Jena, in der Kröckeriſchen Buchhandlung 1800. §. 164.

kann nur aus der Form des Bewußtſeyns überhaupt, oder dem abſoluten Bewußtſeyn deducirt werden. Nur das iſt eines Beweiſes fähig, was keinen weſentlichen Theil des Bewußtſeyns überhaupt ausmacht, das folglich demſelben bloß zufällig iſt, wie jeder beſtimmte Gegenſtand der bloßen Erfahrung. Die bloße Erfahrung (das Mannigfaltige individueller Empfindungen) kann ihrer zufälligen Beſchaffenheit nach nicht aus der Form des abſoluten Bewußtſeyns geſchöpft, und vor der wirklichen Wahrnehmung anticipirt werden. Das Individuelle muß bloß durch wirkliche Erfahrung erfahren, und durch dieſelbe einem andern, der ſie noch nicht gemacht hat, bewieſen werden. Der Beweis beſteht darinn, daß ihm der Erfahrungsgegenſtand entweder unmittelbar zur beliebigen Anſchauung vorgelegt, oder mittelbar durch eine andere Erfahrung, mit der der zu erweiſende Gegenſtand in nothwendiger Verbindung ſteht, die Realität deſſelben gezeigt wird.

20.

Wir haben ſo eben die Realität des Ich aus der Form des Bewußtſeyns an ſich, die wir als ein abſolutes Handeln beſtimmten, deducirt, das heißt, wir haben gezeigt, auf welche Weiſe das abſolute Handeln Selbſtbewußtſeyn, oder Ich wird. Auf dieſelbe Art läßt ſich aus der Form des abſoluten Bewußtſeyns die Realität des Nicht-Ich (der Objektenwelt) und der Gottheit deduciren.

21.

Das Ich kann ſich nämlich ſeiner gar nicht bewußt werden, ohne frey zu wirken, und ſich folglich dieſes Wirkens bewußt zu werden. Es kann dieſes letztere nicht ohne das Bewußtſeyn, daß ſein Wirken auf etwas gehe, das auf eine gewiſſe beſtimmte Art demſelben widerſtehe, deſſen Natur nicht im Wirken, ſondern nur in der Fähigkeit, daß auf daſſelbe gewirkt werde, alſo in bloßer Paſſivität beſtehe. Es muß alſo als Bedingung (nicht als Grund) des Bewußtſeyns etwas bloß Sinnliches, Wahrnehmbares, das nur ein Gegenſtand der Empfindung werden, keinesweges aber ſelbſt empfinden kann, als das Materiale der Freyheit, auf welches gewirkt werden könne, geſetzt werden. Der Realgrund des Bewußtſeyns, und da durch das Bewußtſeyn uns erſt jedes Seyn entſteht, des Seyns überhaupt, iſt das Ich ſelbſt. Es iſt weſentlich bewußtſeyend, und zwar auf eine doppelte Art, ſowohl in Rückſicht auf ſich ſelbſt, als auf das, was es von ſich unterſcheidet. Das Bewußtſeyn iſt nothwendig ſynthetiſch; es beſteht aus dem Selbſtbewußtſeyn, und dem Bewußtſeyn deſſen, was das Ich nicht iſt. Beydes iſt in der Wirklichkeit auf das unzertrennlichſte verbunden, und wird nur in der Spekulation getrennt, damit der Grund, und die Natur des Bewußtſeyns überhaupt offenbar werde, und daraus mit untrüglicher Gewißheit erhelle, ob, und in wiefern ſowohl dem Bewußtſeyn von uns ſelbſt, als auch

von

von den Dingen etwas Reales entſpreche. Die Realität der Dinge wird aus der Form des Bewußtſeyns überhaupt für uns eben ſo gewiß, als die Realität von dem Ich ſelbſt, ob wir gleich nicht über das Bewußtſeyn überhaupt hinaus treten, und bis zu einem Seyn an ſich vordringen können.

22.

Als ein urſprünglich fühlendes Weſen iſt der Menſch auch urſprünglich, und nothwendig beſchränkt; es iſt ihm, ſo gewiß er ſich ſeiner überhaupt bewußt iſt, ſo gewiß er ſelbſt iſt, etwas weſentlich entgegen geſetzt, das ihn beſchränkt. Er kann folglich nie, in der ganzen Unendlichkeit aus den urſprünglichen, ſeiner Natur weſentlichen Schranken treten, ob er gleich alle Augenblicke aus den individuellen, durch das abſolut Zufällige der Empfindung, welches das gränzenloſe Gebiet der Erfahrung ausmacht, gegebenen Schranken tritt.

23.

Es liegt alſo in der Natur der Ichheit der nothwendige Glaube an die Objektenwelt, weil das Ich nicht Ich, das iſt, nicht bewußtſeyend, nicht ſelbſtthätig ſeyn könnte, wenn ihm nicht urſprünglich etwas entgegen geſetzt wäre, wodurch das Ich eine doppelte Reihe des Seyns, deſſen nämlich, was es ſelbſt iſt, und deſſen, was es nicht iſt, beſtimmte, und ſich dadurch, daß es

ſich

ſich von einer gewiſſen Sphäre ausſchließt, und in die andere verſetzt, nothwendig beſchränkte. Denn beſchränken heißt doch nichts anders, als zwiſchen einem Etwas, und dem andern eine ſcharfe Gränzlinie ziehen, ſo daß keines mit dem andern verwechſelt werden kann.

24.

Es iſt alſo nothwendige Bedingung der Möglichkeit des Bewußtſeyns überhaupt (der Ichheit), daß das Ich eine gewiſſe Sphäre des Seyns ſetzt, von welcher es ſich ausſchließet, und eine, in welche es ſich verſetzt. Jene iſt die Objekten- oder Sinnenwelt; dieſe die überſinnliche Welt. Iſt nun das Setzen beyder Sphären des Seyns nothwendige Bedingung der Möglichkeit des Bewußtſeyns überhaupt, ſo kommt die Ueberzeugung von der Realität der beyden dadurch beſtimmten Welten nicht durch die Erfahrung in das Bewußtſeyn, ſondern ſie muß vor aller Erfahrung, als in der Natur der Intelligenz begründet, gedacht werden, ſo, daß die Möglichkeit der Erfahrung erſt aus der urſprünglichen Syntheſis der beyden Sphären erklärt werden muß. Denn die Erfahrung iſt nichts, als das beſtimmte Bewußtſeyn überhaupt; und jede einzelne Erfahrung nichts, als ein beſonders, individuell beſtimmtes, das iſt, durchgängig beſtimmtes Bewußtſeyn. Jede beſondere Modifikation des Bewußtſeyns ſetzt ein Bewußtſeyn überhaupt, das modificirt werden könne, alſo ein unbeſtimmtes, abſo-

lutes,

lutes, ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt beſtimmendes Bewußt⸗ ſeyn, als einzig möglichen Grund des auf gewiſſe Art modificirten Bewußtſeyns, alſo ein Bewußtſeyn, das ſein eigner Grund iſt, voraus. Es iſt alſo in der gan⸗ zen Unendlichkeit, die dem Ich als Ziel vorgeſteckt iſt, kein beſtimmtes Bewußtſeyn, keine Erfahrung, kein Ge⸗ danke möglich, ohne daß jenes abſolute Bewußtſeyn, das ſich in der Wirklichkeit ſelbſt beſtimmt, und in ge⸗ wiſſe Schranken ſetzt, vorausgeſetzt werde. Daß dieſes, oder jenes Ding kein Ich, ſondern etwas weſentlich dem Ich Entgegengeſetztes, ein Nicht⸗Ich ſey, weiß ich nicht urſprünglich aus der Erfahrung, aus der Wahrnehmung des Dinges, ſondern bloß aus mir. Denn das Beſtim⸗ men, Beſchränken geht von mir aus, nicht von dem Dinge; und nur dadurch, daß meine Natur urſprüng⸗ lich im Beſchränken, und Selbſtbeſchränktſeyn beſteht, wird es möglich, daß ich ein Bewußtſeyn von einem Dinge, deſſen Natur in bloßem Beſchränktſeyn beſteht, ſo, daß es ſich nicht ſelbſt, wie das Ich, beſchränken kann, — oder daß ich ein Bewußtſeyn von beſtimmten Schranken erhalte. Die beſtimmten Schranken ſind die Dinge. Das Ich ſchauet alſo urſprünglich, als ein fühlendes Weſen, vermittelſt der Empfindung, nicht die Dinge, ſondern ſeine eignen Schranken an, und be⸗ ſtimmt erſt dieſe Schranken als Dinge, die aufs neue durch ein reflektirtes Bewußtſeyn angeſchaut werden können. Dadurch wird die in dem Dogmatismus un⸗ auflösliche Frage, deren Beantwortung auf lauter Wi⸗

der⸗

derſprüche führt, und gleich anfangs alles in der Philoſophie verwirret, — die Frage nämlich, wie die Dinge auf das Ich, als ein bloßes geiſtiges Weſen einwirken können, als ganz ſinnlos abgewieſen. Denn die Dinge ſind ja vor dem Bewußtſeyn noch gar nicht da; ſie werden erſt durch die Anſchauung der Schranken von dem Ich geſetzt. Durch die abſoluten Schranken wird das, was dem Dinge zum Grunde liegt, und worinn ſein Weſen beſteht, nämlich der abſolute Mangel von Selbſtbeſchränkbarkeit, wodurch es urſprünglich Nicht-Ich iſt, ausgedrückt. Jedes beſtimmte Ding iſt nur darum ein Ding, weil es ſich nicht ſelbſt beſchränken, ſein Seyn nicht ſelbſt beſtimmen kann. Das heißt: jedes beſtimmte Ding iſt nur darum ein Ding, ein Erfahrungsgegenſtand, weil es vor aller Erfahrung, ſchon durch die bloße Form des Bewußtſeyns, als Nicht-Ich beſtimmt iſt. Der Begriff des Dinges iſt ein Discurſiver, durch Abſtraktion von allem in der Wirklichkeit Vorgeſtellten entſtandener Begriff. Der Begriff des Nicht-Ich aber ein urſprünglicher, in der Natur der Intelligenz liegender, und folglich aller Erfahrung vorauszuſetzender Begriff.

25.

Man ſieht daraus, wie lächerlich ſich im Grunde jene machten, die es für lächerlich fanden, daß Fichte das Weſen der Dinge durch den Ausdruck, Nicht-Ich, beſtimmte. Es könnte in der That kein paſſenderer, zur

Ver-

Vermeidung jedes Mißverſtandes zweckmäßigerer Ausdruck gefunden werden. Denn es iſt ein großer, weſentlicher Unterſchied zwiſchen dem Begriff Ding, und Nicht-Ich. Daß man den Begriff Ding für einen urſprünglichen, ja für den Urbegriff alles Realen hielt, dadurch wurde gerade der Grund zu den größten Verwirrungen, aus denen man ſich nicht mehr herauswikkeln konnte, in der Philoſophie gelegt. — Der Begriff Nicht-Ich macht den Inhalt der abſoluten Schranken aus, aus welchen das Ich in der ganzen Unendlichkeit ſeines Daſeyns nicht treten kann. Der Begriff Ding aber enthält die individuellen, durch das abſolut Zufällige der Empfindung beſtimmten Schranken, aus welchen das Ich alle Augenblicke wirklich heraustritt, um in andere Schranken überzutreten, weil das wirkliche Bewußtſeyn abwechſelnd, fortfließend, und ſtetig ſeyn muß, wenn die Individualität, die Perſönlichkeit nicht verlohren gehen ſoll. Ich weiß nicht, was ich in der ganzen Unendlichkeit wirklich alles denken, und wollen werde, das heißt: ich kenne die individuellen Schranken nicht, welche den Inhalt meines wirklichen Bewußtſeyns ausmachen werden; oder ich kann meine künftigen Erfahrungen, die Zuſtände, in welche ich treten werde, nicht zum voraus beſtimmen, weil ſie nach ihrer individuellen Beſtimmtheit nicht in meiner vernünftigen Natur liegen. Aber ich weiß mit der untrüglichſten Gewißheit, mit welcher ich überhaupt weiß, — daß ich in der ganzen Unendlichkeit meines Da-

Daſeyns immer etwas Beſtimmtes denken, und wollen, daß ich folglich bey meinem Denken und Wollen abſolut beſchränkt ſeyn, und daß ich aus den Schranken überhaupt nie herauszutreten vermögend ſeyn werde, weil die Schranken überhaupt meiner vernünftigen Natur weſentlich, und folglich an ſich abſolut ſind.

26.

Ich weiß alſo vor aller Erfahrung, ſo gewiß, als ich ſelbſt bin, daß mir etwas urſprünglich entgegengeſetzt iſt; daß es eine Objektenwelt für mich giebt, und ewig geben werde; und daß mir zwar durch meine eigne Natur die Unendlichkeit, oder die Abſolutheit in der Wirklichkeit (die Vernichtung der Objektenwelt) als Ziel vorgeſteckt iſt, daß ich aber dieſes Ziel nie erreichen, das heißt, nie eine unendliche Intelligenz, oder Gott ſeyn werde. Ich werde alſo nur darum in der Wirklichkeit immer beſchränkt, oder fähig ſeyn, Erfahrungen zu machen (ein beſtimmtes Bewußtſeyn von irgend Etwas hervorzubringen); weil ich urſprünglich und weſentlich beſchränkt bin; weil die Form des Bewußtſeyns (der Ichheit) überhaupt in Selbſtbeſchränken und Selbſtbeſchränktſeyn beſteht, und folglich abſolut iſt in der Beſchränktheit, und beſchränkt in der Abſolutheit.

27.

Die Schranken kündigen ſich durch ein Gefühl an; denn das Gefühl iſt das unmittelbare Bewußtſeyn von

Be-

Beſchränktheit, ein Wahrnehmen von Hemmung meiner Freyheit. So wie ich fühle, bin ich beſchränkt. Dieſe Beſchränktheit hat ſelbſt ſtatt, wenn ſich die Freyheit in ihrer Abſolutheit anſchauet. Die Freyheit wird ſich in der Selbſtanſchauung ſelbſt zur abſoluten Schranke, über die ſie nicht hinaus kann. Sie kann ſich auf keine Art aufheben, oder als Nicht-Freyheit ſetzen. Sie iſt alſo in dieſer Rückſicht abſolutes Gefühl, das jedem beſtimmten Gefühle zum Grunde liegt; und da das Erkennen, und Wollen immer ein beſtimmtes Gefühl vorausſetzt, ſo liegt auch die Freyheit als abſolutes Gefühl jedem beſondern Akte des Erkennens, und Wollens zum Grunde. Nach dieſer Anſicht iſt der Menſch nothwendig, und durchaus frey; und das beſtimmte, im Bewußtſeyn gegebene Gefühl, das auf dieſem Standpunkte immer als bloße Beſchränktheit, oder Naturnothwendigkeit erſcheint, iſt kein unüberſteigliches Hinderniß mehr, die Freyheit zu retten, wie dieß der Fall in jeder bisherigen Philoſophie war, die ſich nach ihrem Standpunkte auf keine Art bis zum abſoluten, g a n z f r e y e n Gefühle erheben konnte. Dieſe Bemerkung iſt von höchſter Wichtigkeit in der Philoſophie, und giebt den entſcheidenden Ausſchlag, warum jede bisherige Philoſophie nichts anders ſeyn konnte, als ein ſteter Uebergang von Irrthum zu Irrthum; und warum diejenige Philoſophie, die von abſoluter Freyheit ausgehet, und dieſe als abſolutes Gefühl beſtimmt, den einzig möglichen Weg zur Wahrheit gefunden habe, und das Ziel ſchlechter-

dings nicht mehr verfehlen könne, welches in einer durchgängigen Harmonie der Vernunft mit ſich ſelbſt beſteht. Man hat nun nicht mehr zu beſorgen, daß auch die neueſte Philoſophie täuſchen werde, wie es bisher der Fall war, und ſeyn mußte. Es iſt der evidenteſte Grund da, nach welchem dieſe Täuſchung, die ſeit Jahrtauſenden fortdauerte, und die Menſchen neckte, nicht mehr möglich iſt. Bleibt man bloß bey dem im Bewußtſeyn gegebenen Gefühle ſtehen, wie es bisher geſchah, und dringt man nicht zu einem abſoluten Gefühle vor, das nur von ſich ſelbſt abhängt, nur ſeine eigne abſolute Schranke, und folglich die Freyheit ſelbſt iſt, die ſich nicht ſelbſt aufheben kann; alſo zu einem Gefühle, wo Abſolutheit, und Beſchränktheit abſolut vereinigt iſt, — ſo wird man das nothwendige Bewußtſeyn von Freyheit, und Naturnothwendigkeit, das ſich uns als gegeben aufdrängt, nie mit einander vereinigen können. Es wird immer das eine aufgehoben werden müſſen, wenn das andere geſetzt wird, weil ganz abſolut Entgegengeſetzte unmöglich mit einander beſtehen können. So wird die Vernunft immer mit ſich ſelbſt im Widerſpruche verbleiben, ſie mag unter den zwey Entgegengeſetzten annehmen, was ſie für eines will, weil auf der andern Seite bewieſen werden kann, daß keine Naturnothwendigkeit ohne Freyheit, und keine Freyheit ohne Naturnothwendigkeit beſtehen kann.

28.

28.

Das abſolute Gefühl iſt das einzig mögliche Mittelglied, wodurch dieſe beyden Entgegengeſetzten, das nothwendige Bewußtſeyn von Freyheit, und das von Naturnothwendigkeit, unauflöslich vereinigt werden können. Denn aus der Beſtimmung des abſoluten Gefühles erhellet, daß Freyheit, und Naturnothwendigkeit nur als Erſcheinungen, nur insofern ſie in dem empiriſchen Bewußtſeyn gegeben ſind, keinesweges aber an ſich auf dem Standpunkte des Ueberſinnlichen, einander entgegengeſetzt ſind. Auf dieſem Standpunkte erhellet, daß nur das, was abſolut nothwendig iſt, frey, und nur das Freye, abſolut nothwendig ſeyn könne; daß folglich das Nichtfreye (die Sinnenwelt) an ſich nur zufällig iſt, und nur wenn ſich die Freyheit ſelbſt beſtimmen, oder ſich ihrer bewußt werden ſoll, zur abſolut nothwendigen Bedingung wird, ſo, daß ſeine Realität ſo wenig geläugnet werden kann, als die Realität der Freyheit ſelbſt. Die Freyheit iſt alſo das einzige Nothwendige an ſich; was außer der Freyheit nothwendig ſeyn ſoll, wird erſt durch dieſelbe nothwendig.

29.

Durch das abſolute Gefühl (die Freyheit) wird erſt jedes beſtimmtes Gefühl möglich, von welchem die Möglichkeit des beſtimmten Bewußtſeyns ſowohl von dem Ich, als Nicht-Ich abhängt. Die Form des Bewußt-

ſeyns überhaupt iſt alſo ein abſolutes Fühlen. Dieſes kann ſchlechterdings nicht durch die Eindrücke der Dinge auf das Ich erklärt, oder in das Ich gebracht werden, ſo wenig, als durch die Einwirkung eines Steines auf den andern ein Fühlen (ein Bewußtſeyn von Beſchränktheit) hervorgebracht werden kann. Das Fühlen iſt alſo das Weſen des Ich; dieſes iſt urſprünglich nichts, als Fühlen, Selbſtbeſchränken, und Selbſtbeſchränktheit zugleich. *)

30.

Das Fühlen kann charakteriſirt werden als ein freyes Streben, folglich als ein ſelbſtthätiges Wirken, dem immer widerſtanden wird. Daraus erhellet nun, daß das Ich ſchlechterdings nicht ohne Schranken ſeyn kann; daß es nur inſofern abſolut iſt, als es die Schranken, in welche es alle Augenblicke tritt, ſelbſt beſtimmen, von einander unterſcheiden, und was ihnen ſämmtlich zum Grunde liegt, was ihr Weſen ausmacht, vor aller Erfahrung erkennen kann, weil das Ich urſprünglich fühlend iſt, und folglich die Form aller möglichen Gefühle in der Natur des Ich liegen muß. Wenn nun geſagt wird, daß das Ich urſprünglich fühlend, und alſo beſchränkt iſt, und daß es inſofern ſeine ab-

*) Ich habe das beſtimmte Gefühl vollſtändig deducirt in meiner Schrift: Geiſt der Philoſophie unſerer Zeit.

abſoluten, und wirklichen, durch die individuelle Empfindung gegebenen Schranken (welche letztere immer ein beſtimmtes Objekt ſind, und das Gebiet der Erfahrung ausmachen) beſtimmen könne, ſo heißt das nichts anders, als: das Ich iſt nur abſolut in ſeiner Beſchränktheit, und beſchränkt in ſeiner Abſolutheit. Wäre es nicht abſolut, ſo könnte es ſich ſeiner Beſchränktheit nicht bewußt werden, ſo wie kein bloßes Ding ſich ſeiner Beſtimmungen (des Inbegriffs ſeiner Beſchränktheit) bewußt werden, oder ſich in die beſtimmte Sphäre, die ihm zukommt, verſetzen kann. Wäre es nicht beſchränkt, oder ſich nicht bewußt, daß ſeinem freyen Streben widerſtanden werde, ſo könnte es ſich auch nicht als abſolut ſetzen, ſich ſeiner Abſolutheit bewußt werden.

31.

Dieſe doppelte Art des Bewußtſeyns, in deren unzertrennlicher Verbindung die Natur der Ichheit beſteht, wird nur durch ein urſprüngliches, abſolutes Fühlen möglich, als in welchem Abſolutheit, und Beſchränktheit nothwendig vereinigt iſt. Denn das Gefühl bezieht ſich theils auf etwas, das gefühlt wird, welches die Bedingung der Möglichkeit der Beſchränkung iſt; theils auf das Fühlende, und inſofern ſelbſtthätige Subjekt, welches der Grund der Beſchränktheit iſt. Selbſt wenn das abſolute Gefühl (die Freyheit) angeſchaut wird, iſt es ſo. Das abſolute Gefühl wird ſich

ſelbſt

ſelbſt zum Objekte, zur nothwendigen Schranke, über die es nicht hinaus kann; aber es betrachtet ſich zugleich als das thätige Subjekt, als das Beſtimmende dieſer Selbſtbeſtimmung. Das Fühlende aber, und das Gefühlte iſt hier abſolut Eins; Abſolutheit, und Beſchränktheit ſind auf das innigſte vereinigt. Was nun außer dieſem abſoluten Gefühle liegt, das wird, mit demſelben verglichen, als etwas ihm Fremdes angeſehen, und von demſelben unterſchieden. Die beſtimmten Gefühle ſind nicht durch ſich ſelbſt, ſondern bloß durch das abſolute Gefühl beſtimmt; ſie werden daher der Freyheit, als abſolutem, bloß durch ſich ſelbſt beſtimmtem Gefühle entgegengeſetzt. Die Syntheſis des Mannigfaltigen dieſer Gefühle iſt ein Ding, kein Ich. Bey dem beſtimmten Gefühle, das dem abſoluten Gefühle entgegengeſetzt wird, wird nothwendig etwas geſetzt, das dem abſolut ſtrebenden (fühlenden) Ich wiederſtehet, deſſen Weſen in einem abſoluten Mangel der Afficirbarkeit beſteht, das nur dadurch ein abſolutes Gefühl gefühlt, und beſtimmt werden kann. Was alſo den Dingen, oder Erfahrungsgegenſtänden zum Grunde liegt, iſt ein abſolutes Unvermögen der Afficirbarkeit; was dem empiriſchen Ich zum Grunde liegt, oder ſein Weſen ausmacht, iſt abſolute Afficirbarkeit, alſo Afficirbarkeit durch ſich ſelbſt, — Freyheit. Hier iſt alſo Spontanität, und Receptivität abſolut Eins.

32.

Dieſes urſprüngliche Gefühl, worinn das Weſen des Ich beſteht, kann ins Unendliche modificirt werden. Die beſtimmte Modifikation deſſelben iſt die individuelle Erfahrung; die Erkenntniß von einem Gegenſtande des empiriſchen Bewußtſeyns. Dieſes Gefühl, das nicht durch die Dinge in das Bewußtſeyn kommt, ſondern wodurch es erſt möglich wird, daß die Dinge in das Bewußtſeyn kommen, iſt der einzige Grund aller Realität, und zwar, da nichts denkbar iſt, als Freyheit, und Naturnothwendigkeit, der Grund der Realität von Freyheit ſowohl (von der überſinnlichen Welt), und Naturnothwendigkeit (von der ſinnlichen).

33.

Es drängt ſich uns ein Bewußtſeyn auf, daß wir frey ſind, und daß außer uns durch Naturnothwendigkeit beſtimmte Dinge exiſtiren. Der gemeine Menſchenverſtand kann, ſo lange er ſich nicht zur Spekulation erhebt, oder nach dem Grunde dieſer doppelten Art von Bewußtſeyn fragt, weder an der Realität der Freyheit, noch der durch Naturnothwendigkeit beſtimmten Dinge zweifeln; er wird zu dieſem Glauben durch eine Art von Vernunftmechanismus gezwungen. Beydes iſt ihm nothwendige Thatſache, über die er auf ſeinem Standpunkte nicht hinausſehen kann. Er wird die Frage, ob er wirklich frey ſey, und ob außer ihm wirklich Dinge exiſtiren, mit Lachen beantworten, und dadurch zu verſte-

hen

hen geben, daß ſie nur von einem Thoren mit Ernſt aufgeworfen werden könne. Das empiriſche Bewußtſeyn von Freyheit des Menſchen, und der Exiſtenz der Objektenwelt iſt ihm abſolut, und iſt folglich mit der Frage nach einem Grunde ſchlechterdings unverträglich.

34.

Aber der Menſch, deſſen Weſen in einer bis ins Unendliche fortſchreitenden Cultur aller ſeiner Kräfte beſteht, kann ſich unmöglich lange auf dieſem Standpunkte erhalten. Es iſt in ihm ein nothwendiges Geſetz, kraft deſſen er ſich gedrungen fühlet, nach dem Grunde alles deſſen, was in ihm, und außer ihm vorgeht, zu fragen; weil ſelbſt nach dem Ausſpruche des gemeinen Menſchenverſtandes alles, was geſchieht, ſeine Urſache hat. Zuerſt forſcht der Menſch nur nach dem Grunde einzelner Begebenheiten, die entweder in ihm, oder außer ihm vorzufallen ſcheinen. Jede einzelne Beſtimmung durch Freyheit, jeder Willensentſchluß; jede Beſtimmung durch Naturnothwendigkeit, jede Veränderung der Dinge, wird ihm ein Gegenſtand des Nachdenkens über den Grund. Er faſſet immer mehrere Thatſachen des Bewußtſeyns, in denen er vermittelſt gemeinſchaftlicher Merkmale eine Aehnlichkeit wahrnimmt, zuſammen, und bringt ſie unter einen gemeinſchaftlichen Beziehungsgrund. Endlich merkt er, daß er es mit lauter Thatſachen des Bewußtſeyns, mit lauter Begebenheiten, aus denen er auf dem Standpunkte der Erfah-

rung gar nicht treten kann, zu thun hat; er ſieht ſich alſo gedrungen, ſich die allumfaſſende Frage vorzulegen: Welches iſt der abſolute Grund aller Begebenheiten, oder der Erfahrung überhaupt? Die Erfahrung — ein nothwendiges Bewußtſeyn ſagt mir, daß ich frey bin; ein eben ſo nothwendiges Bewußtſeyn ſagt mir, daß außer mir Dinge exiſtiren, die durch Naturnothwendigkeit beſtimmt, folglich nicht frey ſind. Entſpricht denn dieſen nothwendigen, durch ein Gefühl abgedrungenen, Vorſtellungen von meiner Freyheit, und von der Exiſtenz der durch Naturnothwendigkeit beſtimmten Dinge etwas Reales? Bin ich wirklich frey? Exiſtiren wirklich Dinge außer mir? Durch dieſe Frage, welcher der Menſch auf einer gewiſſen Stufe der Cultur unmöglich ausweichen kann, wird er von dem Wege des natürlichen Verſtandesgebrauches auf den entgegengeſetzten der Spekulation, oder der philoſophirenden Vernunft nothwendig hingetrieben. Die Philoſophie iſt alſo unter gewiſſen Bedingungen nichts dem Menſchen Willkürliches; treten dieſe Bedingungen ein, ſo wird nothwendig philoſophirt.

35.

Diejenigen, welche die Philoſophie verdrängt wiſſen wollen, kennen die Natur des menſchlichen Geiſtes nicht. — Bevor aber jene Bedingungen eintreten (und bey unzähligen Menſchen treten ſie in dieſer Lebensperiode gar nicht ein), iſt aus dem Menſchen ſchlechterdings kein

Philo-

Philoſoph zu machen. Der Grund, warum unter tauſenden, die ſich Philoſophen nennen, kaum einer iſt, der dieſes Namens auch nur einigermaſſen würdig iſt, und warum die meiſten, ſelbſt unter denen, die man in die erſte Klaſſe der Philoſophen ſetzt, nicht einmal die erſte Frage verſtehen, die ſich die philoſophirende Vernunft zur Beantwortung vorlegt, und daher nicht einmal wiſſen, was der Gegenſtand der Philoſophie ſey, liegt großentheils darinn, weil man nur aus einer gewiſſen Modeſucht Philoſoph werden will, ohne dazu durch gewiſſe nothwendige Geiſtesanlagen, und vorzüglich durch ein Bedürfniß des Herzens von der Natur ſelbſt dazu berufen zu ſeyn. Nur wer einen unwiderſtehlichen Herzensdrang fühlt, mit ſich ſelbſt durchgängig in Harmonie zu kommen; nur wer einen lebendigen Sinn für Wahrheit, und Tugend hat; nur wer immer vorwärts ſtrebt, und mit dem, was durch ihn, oder andere bereits geſchehen iſt, nie ganz zufrieden iſt, dem alſo die, in den Augen der meiſten, die ſich Philoſophen nennen, große Gabe der Selbſtgenügſamkeit fehlet; der ſich vielmehr immer beſchränkt fühlet, und durch das lebhafte Gefühl ſeiner Schranken zu fernern Fortſchritten, zur Erreichung einer immer höhern Geiſtesfreyheit, getrieben wird — nur der iſt fähig, ein wahrer Philoſoph zu werden, deſſen Unterſuchungen in dem Gebiete der Wahrheit, ſelbſt wenn er aus Liebe zur Wahrheit zu gefährlichen Irrthümern verleitet wird, für andere

Selbſt-

Selbſtdenker lehrreich, und ein bedeutender Wink zur Erreichung des wahren Zieles ſeyn werden.

36.

Aber ſchlüpferig, voll Abgründe, und Gefahren iſt, auch bey dem beſten Willen, und den vortrefflichſten Geiſtesanlagen, der Weg zur Wahrheit, den die philoſophirende Vernunft einſchlägt. Man iſt in Gefahr, als Philoſoph zu verliehren, was man als bloßer Menſch ganz ſicher beſaß, nämlich objektive Wahrheit, in Abſicht auf alle die nothwendigen, durch die Form des Bewußtſeyns gegebenen Gegenſtände des gemeinen Bewußtſeyns, an deren Realität der gemeine Menſchenſinn gar nicht zweifeln kann. Geht man, wenn man den Weg der Spekulation betritt, nicht von abſoluter Freyheit, als abſolutem Gefühle beſtimmt, aus, ſo wird, wenn man das abgeleitete Gefühl erklären will, entweder das nothwendige Bewußtſeyn von Freyheit dem nothwendigen Bewußtſeyn von durch Naturnothwendigkeit beſtimmten Dingen, oder dieſes jenen aufgeopfert; man geräth entweder auf die Irrwege des tranſcendenten Materialismus, oder des Idealismus; und da ſich beyde Syſteme widerſprechen, ſo iſt der troſtloſe Skepticismus unvermeidlich.

37.

Wir haben ſo eben die Realität der Freyheit, worinn das Weſen des Ich beſteht, und die Realität der

Objektenwelt, inſofern ſich beyde durch ein nothwendiges Bewußtſeyn auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtſeyns ankündigen, aus dem abſoluten Gefühle abgeleitet. Aber es iſt noch ein nothwendiges Glied des gemeinen Bewußtſeyns, das eben ſo, wie jene beyden erſten durch die Form des Bewußtſeyns überhaupt beſtimmt iſt, übrig; und das iſt die nothwendige Idee von der Realität der Gottheit. Auch dieſe muß aus dem Ich, als einem abſoluten Fühlen, abgeleitet werden.

38.

Der Grund des nothwendigen Glaubens an Gott liegt in der Natur der Ichheit, die abſolut beſchränkt, folglich abſolut fühlend iſt, ſo, daß ſie nie aus ihrer natürlichen Beſchränktheit treten kann. Wäre meine Natur ſo beſchaffen, daß ich zu irgend einem Zeitpunkte in das Gebiet der Schrankenloſigkeit hinüber treten könnte, ſo läge in der Vernunft nicht nur kein Grund, an Gott zu glauben, ſondern vielmehr der Grund, außer mir ſchlechthin keine Gottheit anzunehmen; denn ich wäre in dieſem Falle Gott ſelbſt. Aber ſo gewiß ich bin, ſo gewiß weiß ich auch, daß ich weder Gott bin, noch je werden kann. Denn das Ich läßt ſich nur als beſchränkt (als fühlend), denken; es iſt nur inſofern abſolut, als es ſich durch ſich ſelbſt als beſchränkt ſetzen, das iſt, als es von ſeiner Beſchränktheit ein Bewußtſeyn hervorbringen kann, wodurch es den Dingen entgegen-

gegengeſetzt iſt, die zwar auch beſchränkt ſind, aber nicht für ſich, ſondern nur für das Ich, für das Bewußtſeyende; und die daher ohne dieſe letztere gar nicht ſind, weil kein Seyn ohne Bewußtſeyn möglich iſt. — Aber ſo gewiß ich Ich bin, ſo gewiß bin ich auch überzeugt, daß die Idee, Gott, nicht aus der Luft gegriffen, oder ein Produkt der ſpielenden Phantaſie iſt, ſondern, daß ſie Realität hat, ſo, wie der Begriff Ich Realität hat.

39.

Ich bin nur ein Streben ins Unendliche; das Ziel, wornach ich ſtrebe, die abſolute Schrankenloſigkeit, iſt nur durch einen unaufhörlichen Fortſchritt von Schranke zu Schranke, von dem mehr Beſchränkten zu dem minder Beſchränkten, das iſt, nur Theilweiſe erreichbar; es kann folglich nie ganz erreicht werden. Gott wird durch eine Idee vorgeſtellt als das Unendliche ſelbſt in der Realität, alſo ſchlechterdings nicht als ein Streben (Fühlen), das im Kampfe liegt, und nothwendig mit dem Gefühl von Beſchränkung verbunden iſt. Denn es läßt ſich kein Streben denken ohne Widerſtand, der ſich durch das Gefühl, als das unmittelbare Bewußtſeyn von Beſchränkung ankündigt. Das Streben überhaupt iſt eigentlich das urſprüngliche, abſolute Fühlen, welches dem Denken, und Wollen, der theoretiſchen, und praktiſchen Vernunft (dem Seyn, und Sollen) zum Grunde gelegt wird. Das Streben läßt

ſich

ſich nur denken, als ein Wirken, dem immerwährend widerſtanden wird, alſo als eine Cauſalität, die, ſofern der Widerſtand nie aufgehoben, und das Ziel, das erſtrebt werden ſoll — abſolute Freyheit, Unendlichkeit in der Wirklichkeit — nie erreicht werden kann, keine Cauſalität iſt. Sobald der Widerſtand von dem Handeln weggedacht wird, hört das Streben auf. In dem Begriffe des Strebens, oder Fühlens liegt Abſolutheit, und Beſchränktheit, Freyheit, und Naturnothwendigkeit, Cauſalität, und Negation der Cauſalität. Daß überhaupt wahrgenommen, oder gefühlt werde, das kann nur als möglich gedacht werden unter der Vorausſetzung einer abſoluten Kraft, eines durch ſich ſelbſt beſtimmten Wirkens, alſo einer durchaus freyen, nur von ſich abhängenden Cauſalität. Daß aber, wenn wahrgenommen wird, nothwendig immer etwas Beſtimmtes wahrgenommen werde, das ſeinem Weſen nach, als vorſchwebendes Objekt, ſchlechterdings nicht aufgehoben werden kann, ohne daß das Bewußtſeyn ſelbſt aufgehoben würde, darinn äußert ſich das Fühlen, oder Wahrnehmen, als ein Beſchränktſeyn, als eine Cauſalität, die nicht Cauſalität iſt. Das Weſen des Fühlens beſtehet alſo in der abſoluten Syntheſis der Abſolutheit, und Beſchränktheit, ſo, wie das Weſen des Strebens; es iſt alſo mit dem letzteren ſchlechthin Eins.

40.

Ich kann mich nicht als ſtrebend in die Unendlichkeit ſetzen, ohne zugleich Gott, als das Unendliche in der Realität, als reines, unbeſchränktes Handeln, das allen Widerſtand ausſchließet, zu ſetzen. Denn wenn mein Fortſchritt zum Guten ohne irgend eine Gränze als möglich gedacht werden ſoll, ſo muß er nach einer feſten, unabänderlichen, über alle möglichen Hinderniſſe erhabenen Ordnung, alſo nach einer abſoluten, lebendigen, alles belebenden, und *ordnenden* Ordnung *) geſchehen. Der Zuſtand, der mir in jedem Momente meines Daſeyns wird, der nicht von meiner in Abſicht auf die objektive Welt durchaus beſchränkten Freyheit abhängt, und doch immer die Bedingung meiner moraliſchen Wirkſamkeit iſt, darf nicht von dem bloßen Ungefähr abhängen, ſondern muß immer als von einer unbeſchränkten moraliſchen Kraft, welche gleichſam als die exekutive Gewalt des durch meine Vernunft gegebenen Sittengeſetzes anzuſehen iſt, der unerläßlichen Foderung deſſelben gemäß, beſtimmt, und hervorgebracht, gedacht werden, und zwar nicht als letzter Zweck zur Befriedigung meiner *ſinnlichen* Natur, die vielmehr immer mehr verlohren gehen ſoll, ſondern bloß als Mit-

*) Gott als die *moraliſche Weltordnung* gedacht, muß alſo als die Ordo *ordinans*, die zugleich auf eine uns freylich unbegreifliche Weiſe *intelligent* ſeyn muß, keinesweges aber als Ordo *ordinatus* angeſehen werden.

Mittel zu weiterem Fortſchritte in der moraliſchen Vollkommenheit. — Ein Zuſtand, ein gewiſſes Verhältniß, in welchem ich zu den Dingen, und Vernunftweſen ſtehe, iſt mir immer ſchlechthin nothwendig; dieſer Zuſtand iſt eigentlich der Inbegriff der wirklichen, individuellen Schranken, in welche ich verſetzt werde, und die ich wegen meiner abſoluten Beſchränktheit nicht nach Belieben, ſo, wie es die Vernunft fodert, hervorbringen, ordnen, oder aufheben kann. Eben ſo wenig vermögen dieſes die übrigen eben ſo beſchränkten Vernunftweſen, wenn ſie es auch wollten, nebſt dem, daß ſie meinem vernünftigen Streben in Abſicht auf den für mich hervorzubringenden Zuſtand ſehr oft mit weit überlegener Macht entgegen ſtreben, und meine edelſten Zwecke vereiteln. Dazu kommt noch das fürchterliche Reich der phyſiſchen Natur, deren Weſen gerade darinn beſteht, daß ihre Wirkungsgeſetze den Geſetzen des praktiſchen Ich entgegengeſetzt ſind, von denen ich alſo die ſucceſſive Ausführung des Vernunftzweckes, oder den jedesmaligen Zuſtand, den die Vernunft fodert, und der ihn als Mittel zu ferneren Fortſchritten gebühret, ſchlechterdings nicht erwarten kann. Iſt kein Gott, ſo bleibt nichts übrig, als das Ungefähr, von welchem der Zuſtand, in welchen ich in jedem Momente gerathe, abhängt. Und ſo iſt die Foderung des Sittengeſetzes etwas Unmögliches, das ich nicht wollen kann. Und da mein Wollen durch die Vorſtellung des Sittengeſetzes abſolut bedingt iſt, ſo kann ich ohne die Idee der Gott-

heit gar nicht wollen; und ohne Wollen bin ich kein Ich, kein Vernunftweſen.

41.

Ich kann mich alſo nicht als ſtrebend in das Unendliche, oder als Ich ſetzen, ohne zugleich Gott, als das Unendliche in der Realität zu ſetzen. Das Bewußtſeyn meiner Ichheit — und da durch das Selbſtbewußtſeyn jedes Bewußtſeyn bedingt iſt — das Bewußtſeyn überhaupt iſt bedingt durch den Glauben an Gott. Der Glaube an Gott iſt daher nicht zufällige, etwa nur dem Philoſophen eigne, und nur durch die Einſicht tiefliegender Gründe mögliche, ſondern nothwendige, jedem Menſchen, als ſolchem, eigne Thatſache des Bewußtſeyns. Das Problem der Philoſophie beſteht aber einzig darinn, daß durch die beſtimmte Aufſtellung eines abſoluten Grundes alle Thatſachen des Bewußtſeyns auf eine vollkommen befriedigende Art erklärt werden. Folglich kommt es ihr auch zu, den Grund unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, oder an eine Gottheit, beſtimmt anzugeben. Dieſer Glaube ſoll nicht erſt durch die Spekulation in die Gemüther der Menſchen gebracht, oder als etwas unſerm Bewußtſeyn Zufälliges, und Fremdes bewieſen werden, wie etwa die Exiſtenz vernünftiger Mondesbewohner; ſondern es ſoll, da dieſer Glaube urſprünglich ſchon da iſt, eben ſo, wie der Glaube an die reale Exiſtenz der Dinge außer uns, nur die Quelle aufgeſucht, und aufgezeigt werden, aus wel-

cher derſelbe fließet, damit er durch fremde Einflüſſe, denen er von allen Seiten ausgeſetzt iſt, nicht getrübt, ſondern in ſeiner urſprünglichen Reinheit erhalten, oder wenn dieſe, wie es ganz unvermeidlich iſt, verlohren gegangen, zu derſelben zurück geführt werde. Die Ueberzeugung von der Realität der Idee der Gottheit hängt in Rückſicht auf ihr Daſeyn in den Gemüthern der Menſchen ſo wenig, als der natürliche Glaube von der Realität der Sinnenwelt, von den Beweiſen der Philoſophie ab; und wer glaubt, daß jene Ueberzeugung durch die Einſicht der Gründe, ſo etwa, wie die Ueberzeugung, daß ſich die Erde um die Sonne bewege, in die Seele gebracht werde, der hat ſicher einen unrichtigen Begriff von der Natur jener Ueberzeugung, und wird ſie durch ſeine eingebildeten Beweiſe mehr verwirren, als beſtimmen, und, wenn ſie fehlerhaft iſt, berichtigen. Die Beweiſe vom Daſeyn Gottes wechſelten, ſo lange philoſophirt wird, immer; der Glaube überhaupt blieb, obgleich nicht geläugnet werden kann, daß er auf verſchiedene Weiſe modificirt werden könne, und wirklich durch irrige Spekulation modificirt worden ſey. Das Charakteriſtiſche deſſelben iſt bloß die Idee des abſolut Ueberſinnlichen, das allem, was beſchränkt, und inſofern ſinnlich iſt, dem Ich, und Nicht-Ich überhaupt zum Grunde gelegt wird, das aber nach Beſchaffenheit der intellektuellen, und moraliſchen Cultur der Menſchen verſchiedene Nebenbeſtimmungen erhalten hat, die immer wechſelten. Dieſen Glauben an ein

ſchlechthin überſinnliches Princip findet man bey allen Völkern, die ſich aus dem rohen Erdkloſſe bis zum Selbſtbewußtſeyn erhoben haben. Es liegt jeder Religion, ſie ſey noch ſo abergläubiſch, ſie ſey monotheiſtiſch, oder polytheiſtiſch, zum Grunde. Das, worinn alle Menſchen überein kommen, iſt ein ſchlechthin Ueberſinnliches überhaupt, das ſie ſchon durch die Form des Bewußtſeyn zu ſetzen gezwungen ſind, ob ſie es gleich auf verſchiedene Art beſtimmen.

42.

Iſt dieſer Glaube mit der Natur der Ichheit, als abſoluten Gefühles, weſentlich verbunden, ſo muß aus den Reſultaten der wahren Philoſophie hervorgehen, daß kein Menſch, wer er auch ſey, ſofern er Menſch, das iſt, zum Bewußtſeyn ſeiner Selbſt gekommen iſt, an der Realität eines der Sinnenwelt zum Grunde liegenden abſolut überſinnlichen Princips, wodurch alle Erſcheinungen nach moraliſchen Geſetzen beſtimmt, und gelenkt werden, welches man durch den Ausdruck, Gott, bezeichnet, auch nur einen Augenblick zweifeln könne, eben ſo wenig, als es ihm möglich iſt, an ſeiner eignen Exiſtenz, und dem Daſeyn der Dinge außer ihm zu zweifeln, ſo lange er noch auf dem Standpunkte des gemeinen Menſchenſinnes, des natürlichen, durch keine Spekulation künſtlich modificirten Bewußtſeyns ſtehet. Nach der Anſicht, welche die wahre Philoſophie gewährt, iſt der natürliche Verſtand nothwendig theiſtiſch, ſo

wie

wie er realiſtiſch iſt. Ohne Glauben an Gott iſt ſo wenig Bewußtſeyn möglich, als ohne Glauben an die Objektenwelt. An dieſen Glauben iſt der natürliche Verſtandesgebrauch nothwendig gebunden. Sobald Verſtand da iſt, iſt auch dieſer Glaube da. Der Menſch ſteht auf keine Art iſolirt da; er hängt ſowohl mit der ſinnlichen, als überſinnlichen Welt durch ſeine Natur, deren Weſen in einem abſoluten Gefühle, in der nothwendigen Verbindung des Sinnlichen, und Ueberſinnlichen beſteht, zuſammen. Als ein urſprünglich fühlendes Weſen iſt er eben darum ein Bürger der überſinnlichen Welt, weil er ein Bürger der ſinnlichen iſt, und umgekehrt.

43.

So iſt durch die bloße Form des Bewußtſeyns zugleich der weſentliche Inhalt deſſelben gegeben, der in dem nothwendigen Begriffe des Ich, Nicht-Ich, und der abſoluten Idee der Gottheit beſteht. Dieſe drey nothwendigen, ſchon a priori beſtimmten Gegenſtände des Bewußtſeyns machen das organiſche Ganze deſſelben aus. Aus dieſem organiſchen Ganzen läßt ſich kein Glied reißen, ohne daß es gänzlich zerſtört, ja vernichtet würde. Dieſe unzertrennliche Verbindung treffen wir wirklich auf dem Geſichtspunkte des natürlichen Verſtandesgebrauches an; die Erfahrung ohne alle Ausnahme beſtätigt das, was unſere Philoſophie aus dem abſoluten Grunde, den ſie aufſtellt, deducirt. Und

das

das iſt ein evidenter Beweis ihrer Wahrheit, wenn anders gezeigt werden kann, daß ſie in ihrer Deduction ſich keiner Inconſequenz ſchuldig gemacht, und durch ein dunkles Gefühl der Nothwendigkeit jener Gegenſtände geleitet, ihrer Urprämiſſe zuwider, bey einem Ziele ankam, bey dem ſie nicht hätte ankommen ſollen, wenn ſie richtig gefolgert hätte. Aber wir ſind uns innigſt bewußt, daß uns eine ſolche Inconſequenz nicht gezeigt werden könne. Unſer Weg gieng nicht, wie der des Dogmatismus, durch ganz verworrene Schlangengänge der Spekulation, durch das luftige Gebiet der bloßen Begriffe, wo man keinen feſten Fuß ſetzen kann; ſondern wir giengen von einem Punkte aus, der, ſelbſt nach dem Zeugniſſe des gemeinen Bewußtſeyns jedem Begriffe Inhalt, und Feſtigkeit giebt, von dem Gefühle, aber nicht von dem im Bewußtſeyn gegebenen, beſtimmten, ſondern von dem jedes mögliche beſtimmte Gefühl beſtimmenden Gefühle, alſo von dem abſoluten Gefühle, das nur von ſich ſelbſt abhängt, das dem Weſen nach nichts, als Freyheit iſt, ſo, wie wir uns die Freyheit denken, oder durch einen Begriff faſſen können, nicht aber, inſofern ſie durch eine bloße Idee vorſtellbar iſt, als ſchlechthin unbeſchränkte Freyheit, wodurch wir das Weſen der Gottheit bezeichnen, die weder Ich, noch Nicht-Ich, ſondern über beydes unendlich erhaben iſt, und folglich nichts mit einem Gefühle gemein haben kann.

44.

Das Bewußtſeyn iſt nach uns nicht möglich ohne ein abſolutes Handeln. Es kann auf keine Art gegeben, ſondern es muß durch ſich ſelbſt hervorgebracht werden. Daher muß das Handeln der Intelligenz, wodurch ſie irgend ein beſtimmtes Bewußtſeyn hervorbringt, als abſolut geſetzt werden. Dieſes Handeln muß ſich ſelbſt beſtimmen, es kann auf keine Art beſtimmt werden. Aber es kann ſich nicht ſelbſt beſtimmen, ohne daß zugleich ein Widerſtand, auf den das Handeln ſtößt, gedacht wird. Der Widerſtand iſt nicht der Grund, ſondern die bloße Bedingung des Selbſtbeſtimmens. Nur ſo iſt ein Selbſtbeſtimmen des Handelns (Bewußtſeyn) möglich. Es entſteht ein doppeltes Bewußtſeyn, nämlich ein Bewußtſeyn des Handelns, der eignen Thätigkeit vermittelſt des Bewußtſeyns des Widerſtandes, und ein Bewußtſeyn des Widerſtandes durch das Bewußtſeyn des Handelns. Beydes muß als zugleich gedacht werden; keines geht dem andern vorher. Kein Widerſtand, keine Thätigkeit; keine Thätigkeit, kein Widerſtand. Da nun das Handeln von dem Widerſtande nicht getrennt werden kann, wenn daſſelbe bewußtſeyend, ſelbſtbeſtimmend werden ſoll: ſo muß das abſolute Handeln, als ein Streben gedacht werden, als ein Handeln, das mit einem Widerſtande nothwendig im Kampfe liegt, ſo, daß es denſelben nie aufheben kann, wenn das Bewußtſeyn nicht vernichtet werden ſoll.

ſoll. Ein ſolches Handeln iſt ein Fühlen, und zwar ein abſolutes Fühlen, als der Grund jedes beſtimmten Gefühls. Das Ich iſt alſo urſprünglich, und weſentlich nichts, als ein abſolutes Fühlen, und kann nie aus dieſer abſoluten Schranke treten. Das iſt der Begriff der beſchränkten Freyheit, die dem Ich zukommt. Das iſt der abſolute Grund alles Bewußtſeyns, und aller Realität. Aber das Ich kann von ſeinen weſentlichen Schranken, aus denen es nie treten kann, abſtrahiren, und ſich durch dieſe Abſtraktion zu einer Idee von Freyheit erheben, die ſchlechthin überſinnlich, unbeſchränkt iſt, und folglich gar nichts mit einem Gefühle gemein hat. Es kann ſich als fühlende Freyheit ſchlechterdings nicht behaupten, wenn es nicht jene ſchlechthin abſolute Freyheit als real ſetzt. Die Abſolutheit dieſer durch keinen Begriff, ſondern bloß durch eine Idee vorſtellbaren Freyheit beſteht nicht darinn, daß ſie, wie das Ich, mit irgend einem Widerſtande im Kampfe liegt, und vermittelſt deſſelben durch ſich ſelbſt ihre Schranken beſtimmen kann, ſondern daß ſie gar keine Schranken hat, und daher alles mit allmächtiger Kraft beſtimmt. Dieſe Idee iſt dem Ich eben ſo nothwendig, als der Begriff von Freyheit, die das Weſen des Ich ausmacht. Die Abſolutheit des Ich iſt bloß ideal, das heißt, ſie ſtrebt in der Funktion des Erkennens und Wollens über jedes mögliche Objekt hinaus, und ſtrebt nach jener Schrankenloſigkeit, die das Weſen der Gottheit ausmacht, kann ſie aber in Ewig-

keit

keit nie erreichen. Die Abſolutheit aber, die wir uns durch eine bloße Idee, die ſich über jeden Begriff erhebt, in Abſicht auf Gott vorſtellen, muß als real, als etwas, das nicht erſt hervorgebracht werden ſoll, ſondern als etwas, das abſolut in der Wirklichkeit ſtatt habe, geſetzt werden, damit der Vernunftzweck, die Abſolutheit, die erſt durch das Ich hervorgebracht werden ſoll — Seeligkeit — wenigſtens in einem immer höheren Grade, durch ein ewiges Fortſchreiten als möglich gedacht werden könne. Ohne das Setzen der Realität dieſer Idee läßt ſich gar kein Streben des Ich, und da dieſes das Weſen des Ich ausmacht, gar kein Ich als möglich denken. Die Realität dieſer Idee iſt die letzte, abſolute Bedingung (nicht Grund) der Realität des Ich, als ſelbſtthätiges Streben gedacht, *) das nothwendig ins Unendliche gehet, und folglich abſolute Schrankenloſigkeit fodert.

45.

Auf dieſe Art iſt das Ich, als abſolutes Gefühl geſetzt, der abſolute Grund aller möglichen Realität, nämlich der Realität der beſchränkten Freyheit, die das Weſen

*) Denn ſobald wir Gott als den Grund des ſelbſtthätigen Strebens betrachten, gehet die Freyheit verlohren. Gott kann nicht, als der Urheber unſerer Freyheit angeſehen werden, wie Reinhold glaubt.

Weſen des Ich ausmacht, und nichts als das abſolute Gefühl ſelbſt, und folglich ſein eigner Grund iſt, der Realität des Nicht-Ich, als des bloßen Gegentheils der Freyheit, das als das Materiale der zwar ſelbſtthätigen, aber doch immer beſchränkten Freyheit anzuſehen iſt, weil die Freyheit in ihrem objektiven Wirken immer an die Materie, als Widerſtand, gebunden iſt; und endlich der Realität der ſchlechthin unbeſchränkten Freyheit, wodurch es einzig möglich wird, daß die beſchränkte Freyheit dem Widerſtande nicht unterliegt, ſondern daß der Widerſtand, der ſich ſelbſt nicht nach moraliſchen Geſetzen beſtimmen kann, ſondern ſeiner Natur nach denſelben vielmehr immer entgegengeſetzt iſt, im Ganzen immer ſo beſtimmt werde, wie ihn die beſchränkte Freyheit ſelbſt beſtimmen würde, wenn ſie abſolute Cauſalität über denſelben haben könnte, und ſich doch zugleich als Ich behaupten wollte. Nur durch das Setzen der Realität der unbeſchränkten Freyheit wird es möglich, daß die beſchränkte Freyheit Ich, und die Materie Nicht-Ich bleiben, und neben einander beſtehen können, ſo, daß keines dem andern unterliegt. Nur ſo kann der Materie ihre Abſolutheit entriſſen werden, indem ihre Kraft unter die Leitung des ſchlechthin überſinnlichen Princips kommt, und daher nur nach moraliſchen Geſetzen beſtimmt wird. Nun hat das Ich von dem Nicht-Ich nichts mehr zu befürchten; unter den ſchützenden Augen der Vorſehung kann es mit ihm in einem ewigen Frieden leben. Durch die Gottheit, die

alle Veränderungen des Nicht-Ich, gleichſam als die Seele deſſelben, dirigirt, und zum Beſten des ſchwachen, und beſchränkten Ich lenket; die jede dem Ich verderbliche Kraft des Nicht-Ich gleichſam an ewige Feſſeln gelegt hat, hört das Nicht-Ich auf, dem Ich im eigentlichen Sinne mehr entgegengeſetzt zu ſeyn. Durch die leitende Hand der Gottheit wird es dem Ich zur Erreichung ſeines höchſten Zweckes in aller Rückſicht dienſtbar. Es wird immer ſo beſtimmt, wie es ſich ſelbſt beſtimmen ſollte, wenn es ſich als bloße Naturnothwendigkeit ſelbſt, alſo nach moraliſchen Geſetzen, beſtimmen könnte. Kurz, es nimmt unter der Leitung der Gottheit, den Charakter der Ichheit an. Auf ſolche Art iſt die abſolute Foderung der Vernunft, daß gar kein Nicht-Ich ſeyn, daß Freyheit alles in allem ſeyn ſoll, vollkommen befriedigt, die ſonſt nie befriedigt werden könnte. So iſt alles Harmonie.

46.

Um in Rückſicht auf das abſolute Gefühl, das wir als die Urquelle aller Realität beſtimmt haben, nicht mißverſtanden zu werden, wollen wir hierüber noch einige Bemerkungen hieher ſetzen. Nur inſofern, als das abſolute Handeln ſich ſelbſt beſtimmen, oder Ich ſeyn ſoll, kann es urſprünglich nicht anders charakteriſirt werden, denn als ein Streben, oder

Füh-

Fühlen, das abſolut iſt, weil es nur von ſich abhängt, und nicht gegeben werden kann, und daher das Weſen des Begriffes der Freyheit, die in dieſer Rückſicht immer beſchränkt iſt, ausmacht. Abſtrahirt man von allen Schranken, und reflektirt bloß auf das abſolute Handeln, inſofern es ſich nicht ſelbſt beſtimmen, oder in Schranken ſetzen ſoll, ſo erhält man die Idee einer Freyheit, die gar nichts mit einem Gefühle gemein hat, und daher auch kein abſolutes Gefühl genannt werden kann; einer Freyheit, die ſchlechthin unbeſchränkt iſt. Dies iſt die Idee von der Gottheit, die über das Ich, und Nicht-Ich unendlich erhaben iſt. Aber dieſe Idee muß auch weſentlich in dem Ich liegen, indem ſie ſich mit abſoluter Nothwendigkeit im Bewußtſeyn ankündigt. Sie liegt auf eine doppelte Art in dem Ich; erſtens inſofern, als das Ich durch irgend einen Widerſtand nothwendig beſchränkt iſt, und mit demſelben im Kampfe liegt, wodurch das abſolute Handeln ein Streben, oder Fühlen wird. Dieſem Kampfe iſt das Ich, als ein bloßes Streben nach dem Siege, nicht gewachſen. Es poſtulirt daher, um ſich behaupten zu können, ein ſchlechthin überſinnliches Princip, das kein Streben, ſondern ein allmächtiges Wirken iſt. Dieſe Idee liegt zweytens in der idealen Abſolutheit des Ich. Das Ich ſtrebt nach Schrankenloſigkeit; durch das Bewußtſeyn dieſes Strebens erhebt es ſich zu der Idee eines ſchlechthin unbeſchränkten, nicht bloß idealen, ſondern

dern wirklichen Handelns. Der Grund dieſer Idee iſt alſo die ideale Abſolutheit des Ich, wodurch es von ſeinen Schranken abſtrahiren, und aus dem Handeln, das ein Streben iſt, die Vorſtellung eines ganz reinen Handelns erhält, das auch dem Ich eigen iſt, ſofern es bloß nach dem Charakter der Idealität betrachtet wird. In dieſer Rückſicht iſt auch das Ich abſolute Freyheit, die ſchlechthin außer ſich keine Schranke kennt. Aber dieſe Abſolutheit iſt nicht, wie bey Gott, real, ſondern bloß ideal. Dieſe ideale Freyheit iſt urſprünglich kein Gefühl; ſondern ſie macht ſich erſt zum Gefühle in der Selbſtanſchauung.

47.

Aber die ideale Freyheit macht ſich nothwendig zu einem Gefühle, wenn ſie ſich als Freyheit beſtimmt. Denn die Freyheit iſt das, was ſie iſt, nur für ſich; ſie iſt weder Subjekt allein, noch Objekt allein, ſondern Subjekt-Objekt. Das Subjektive, und Objektive iſt in Abſicht auf ſie vollkommen Eins. Daher iſt Freyheit Gefühl, und Gefühl iſt Freyheit. Die Freyheit wird ſich nämlich in der Selbſtanſchauung ſelbſt zum abſoluten Widerſtande, zur Gränze, die ſie nicht aufheben kann, ſo wie ſie ſich ſchlechterdings nicht als Nichtfreyheit beſtimmen kann. Und eben dieſes Bewußtſeyn des Nichtkönnens iſt das abſolute Gefühl, von dem jedes mög-

liche Gefühl abgeleitet werden muß, und daher der Grund aller Realität.

48.

Es muß ferner ein Unterſchied gemacht werden zwiſchen der Freyheit, als abſolutem Gefühle, inſofern ſie unter dieſem Charakter in dem empiriſchen Bewußtſeyn vorkommt, ſich durch ein Sollen ankündigt, und in dieſer Rückſicht moraliſches Gefühl heißt, alſo zwiſchen der Freyheit, inſofern ſie als gegeben erſcheint, und zwiſchen der Freyheit, die durch ein abſolutes, ſich über alles Gefühl, auch das moraliſche, erhebende Denken erſt conſtruirt wird, in der Abſicht, die Freyheit in ihrem urſprünglichen Charakter kennen zu lernen. Hier erhebt ſich die Freyheit in ihrer idealen Abſolutheit über jede Schranke, ſelbſt über die Schranke der moraliſchen Nothwendigkeit, inſofern ſie als gegeben betrachtet wird, und wird bloßes reines Handeln. Sie will hier unterſuchen, ob das gegebene nothwendige Bewußtſeyn von Freyheit, das moraliſche Gefühl, oder das Sollen, wirklich nothwendig ſey; ob die erſcheinende Abſolutheit nicht täuſche. Sie hebt daher die Abſolutheit der Erſcheinung auf, erhebt ſich über ſie, und macht einen Verſuch, ſie aus einem höheren Grunde zu deduciren. Außer dem abſoluten Streben, oder Fühlen, welches die Freyheit in der Wirklichkeit iſt,

kennt

kennt ſie nichts Höhers, als ein ganz reines Handeln, bey welchem von allem Widerſtande abſtrahirt wird. Dieſes ergreift ſie als Erklärungsgrund der wirklichen Freyheit, die ein bloßes Streben iſt. Sie legt ſich die Frage vor: Wie iſts möglich, daß aus einem bloßen reinen Handeln (aus abſoluter Freyheit) ein Selbſtbewußtſeyn, ein Ich (beſtimmte Freyheit) wird? Als einzig mögliche Bedingung beſtimmt ſie die abſolute Nothwendigkeit eines Widerſtandes. Nur unter dieſer Bedingung kann das reine Handeln ſich ſelbſt beſtimmen, oder Ich werden. In Verbindung mit dem Widerſtande iſt das reine Handeln ein abſolutes Streben, oder Fühlen, ſo, wie das Ich in der Wirklichkeit auch gedacht werden muß; ohne dieſe Verbindung iſt kein Ich möglich.

49.

Aber die Freyheit kann auch von dieſem Widerſtande außer dem Ich abſtrahiren, und ſo behält ſie das bloße reine Handeln übrig, als den idealen Grundcharakter des Ich, den ſie in der Wirklichkeit hervorzubringen, und real zu machen ſtrebt, da ihr realer Grundcharakter nichts, als ein Streben iſt. Ueber dieſen idealen Grundcharakter kann ſie ſchlechterdings nicht hinaus, ohne zugleich auch ihren realen Grundcharakter aufzuheben. Sie ſieht ein, daß kein abſolutes Streben möglich iſt ohne ein reines

Han-

Handeln; daß ohne das letztere als abſoluten Grund des Bewußtſeyns zu ſetzen, gar kein Widerſtand, als die Bedingung des Bewußtſeyns, zum Vorſchein kommen kann. Denn der Widerſtand, als bewußtſeynlos, iſt nicht für ſich da, ſondern bloß für die Intelligenz. Nur durch das bloße Handeln der letzteren kann ihm ein Seyn für dieſelbe zukommen. Und nur inſofern der Widerſtand als daſeyend gedacht wird, wird das Handeln der Intelligenz als ein Streben gedacht. Inſofern alſo bloß auf die Intelligenz reflektirt, und von dem Widerſtande, deſſen Seyn erſt durch das Handeln derſelben entſtehet, reflektirt wird, iſt dieſes Handeln kein Streben, ſondern bloßes reines Handeln. Ueber dieſen höchſten Erklärungsgrund kann nun die Freyheit nicht mehr hinaus, wenn ſie ſich nicht vernichten will, und das kann ſie nicht wollen. Das abſolute reine Handeln iſt ihr daher die ſchlechthin letzte Gränze, die ſie ſich ſelbſt in der Spekulation geſetzt hat. Sie beſtimmt ſich ihrem urſprünglichen Charakter nach als bloßes reines Handeln; ſie iſt ſich in der Selbſtanſchauung bewußt, daß ſie ſich nicht anders beſtimmen könne. Und ſo macht ſie ſich ſelbſt zum abſoluten Gefühle. Dieſes Gefühl iſt nicht gegeben, ſondern durch abſolute Freyheit hervorgebracht. Es unterſcheidet ſich alſo weſentlich von dem im gemeinen Bewußtſeyn gegebenen Gefühle der Freyheit. Von dieſem iſt es noch ungewiß, ob es wirklich Frey-

heit, oder ein bloßes Produkt der Naturnothwendigkeit ſey. Aber jenes abſolute Gefühl, das die Freyheit, die hier von allem Gegebenſeyn abſtrahirt, bloß durch ein abſolutes Handeln conſtruirt, iſt ſich in der Selbſtanſchauung nothwendig die Freyheit ſelbſt in ihrem Charakter. Es kann hier von keinem Widerſtande mehr abſtrahirt werden, wodurch die Freyheit ein bloßes Streben wird. Die Freyheit iſt ſich ſelbſt der letzte Widerſtand, das Objekt der Selbſtreflexion; von dieſem Objekte läßt ſich nicht mehr abſtrahiren, weil die ſich ſelbſtanſchauende Freyheit nothwendig Subjekt-Objekt iſt. Die Freyheit iſt alſo hier ganz reines, abſolutes Gefühl, das ſelbſt der Grund des moraliſchen Gefühles, das ſich im gemeinen Bewußtſeyn durch ein Sollen ankündigt, ſo, wie aller übrigen Gefühle, iſt.

50.

Nur auf dem Standpunkte, den die ganz freye Conſtruktion dieſes abſoluten Gefühles gewährt, wird es ganz untrüglich gewiß, daß das gemeine nothwendige Bewußtſeyn, oder das gegebene Gefühl von Freyheit nicht täuſchen könne, weil die ſich ſelbſt erkennende Freyheit urſprünglich nichts, als abſolutes Gefühl in der Selbſtanſchauung iſt, und folglich als abſolute Realität angeſehen werden muß. Die Freyheit iſt ſich nämlich in dieſer künſtlichen Selbſtbeſtimmung be-

bewußt, daß ſie ſich nicht durch ein willkürliches Spiel der Phantaſie, ſondern durch abſolute Nothwendigkeit, durch ein Bewußtſeyn, daß ſie ſich ſchlechterdings nicht anders beſtimmen könne, habe leiten laſſen. Hat nun die Freyheit ihren idealen Grundcharakter kennen gelernt, dann vereinigt ſie wieder, was ſie getrennt hatte, und was in der Wirklichkeit ſelbſt vereinigt iſt. Sie ſteigt von dem idealem Ich, von dem bloßen reinen Handeln, zu dem wirklichen Ich, als einem Handeln, dem immer von außen widerſtanden wird, herab, und verknüpfet das eine mit dem andern auf eine unzertrennliche Art, weil ſie wohl weiß, daß keines, iſolirt von dem andern gedacht werden kann, wenn das Bewußtſeyn nicht aufgehoben werden ſoll.

51.

Das Ich in der Wirklichkeit iſt, und bleibt ihr für die ganze Ewigkeit nicht weiter, als ein Streben, oder Fühlen, das durch einen Widerſtand von außen, nicht aber durch den Widerſtand, zu dem ſich die abſolute Freyheit in ihrer Selbſtanſchauung ſelbſt macht, bedingt iſt. Auch dieſes Fühlen, das durch den Widerſtand von außen bedingt iſt, iſt inſofern abſolut, als es nie durch Aufhebung alles Widerſtandes zu einer gänzlichen Schrankenloſigkeit, zu einem bloßen reinem Handeln, übertreten kann. Aber

in Rückſicht auf das reine ideale Handeln, wodurch das Bewußtſeyn des Widerſtandes, und folglich auch das Streben bedingt iſt, iſt jenes Fühlen nicht abſolut, ſondern muß abgeleitet werden von dem abſolut letzten Gefühle, das die Freyheit ſelbſt iſt in ihrer reinen Selbſtanſchauung, als nothwendiges Objekt betrachtet, das ſie für ſich ſelbſt wird.

52.

Bis zu dieſem abſoluten Gefühle muß die philoſophirende Vernunft vordringen, wenn ſie keinen eingebildeten, ſondern realen abſoluten Grund aller Realität aufſtellen will. Nur dadurch, daß man bey dem gegebenen phyſiſchen, oder moraliſchen Gefühle (bey dem nothwendigen Bewußtſeyn der Naturnothwendigkeit, und Freyheit, bey dem Müſſen, und Sollen, ſo wie beydes in dem gemeinen Bewußtſeyn vorkommt) ſtehen blieb, oder es nicht von einem abſoluten Gefühle, welches die ſich ſelbſt anſchauende, und beſtimmende Freyheit in ihrem reinen idealen Charakter iſt, ableitete, ſondern den Grund des im Bewußtſeyn gegebenen Gefühles entweder bloß in dem Ich, als realem abſoluten Handeln, das ſich nie beſtimmen kann, eben darum, weil ſeine Abſolutheit als real angeſehen wird, und daher als Ich ſich ſelbſt aufhebt; oder bloß in dem Nicht-Ich durch Einwirkung auf das Ich, wodurch ebenfalls kein

Be-

Bewußtſeyn entſtehen kann, oder in dem gegebenen Ich, und Nicht-Ich zugleich, welche Verbindung die Erfahrung ſelbſt iſt, und daher erſt begründet werden muß — aufſuchte, wurde die Vernunft mit ſich ſelbſt entzweyet. Durch das erſte Verfahren wurde das Ich zur Gottheit gemacht, durch das zweyte zum bloßen Dinge herabgewürdigt, durch das dritte wurde gar nichts erklärt, ſondern es blieb ungewiß, was das Ich ſey, ob das erſte, oder zweyte. Man drehte ſich im letzten Falle in einem ewigen Zirkel herum, und erklärte das Gefühl aus dem Dinge, und das Ding aus dem Gefühle. Daher kann die letztere Erklärungsart, die die Erfahrung aus der Erfahrung zu erklären ſtrebt, gar nicht auf den Charakter einer philoſophiſchen Erklärung Anſpruch machen. Als Philoſophie widerſpricht ſie ſich ſelſt. Sie iſt der gemeine Dogmatismus, der nicht einmal den Sinn der erſte Frage, welche die philoſophirende Vernunft aufwirft, verſteht. Aber es läßt ſich auch leicht zeigen, daß die zwey erſten Erklärungsarten ſich widerſprechen, weil ſie entweder von einem Ich an ſich, oder einem Dinge an ſich ausgehen, ohne dieſe beyden Begriffe erſt beſtimmt zu haben. Von einem ſchlechthin Unbeſtimmten läßt ſich nichts Beſtimmtes deduciren. Dieß zeigte der Skepticismus mit unwiderleglichen Gründen; und inſofern er wähnte, daß der abſolute Grund des Wiſſens gar nicht zu finden ſey, ſtellte er nothwendig

das traurige Reſultat auf, daß in unſerm Wiſſen in Ewigkeit nichts Gewiſſes ſeyn könne, als daß es ſchlechterdings keine Gewißheit gebe. Nach dem gemeinſchaftlichen Standpunkte, von welchem die philoſophirende Vernunft bis auf Fichte ausgieng, war der Skepticismus die einzig wahre Philoſophie.

Erſter Abſchnitt.

Zuſtand der Philoſophie vor Kant.

§. 1.

Es kann gar nicht geläugnet werden, daß die Philoſophie unmittelbar vor der Erſcheinung der Kritik einen höchſt gefährlichen Grad erreicht hatte. Schon neigte ſich wegen der außerordentlich hochgeſtiegenen Cultur der theoretiſchen Vernunft, die immer conſequenter dachte, aber doch noch nicht die Kraft hatte, aus ihrem Gebiete herauszutreten, und bis in das Gebiet der rein praktiſchen Vernunft vorzudringen, den Sieg auf die ſkeptiſche Parthey, die zwar in Vergleichung mit den übrigen der Zahl nach ziemlich klein war, aber ein entſchiedenes Uebergewicht über alle in der Stärke, und Wirkſamkeit ihrer Waffen hatte, und daher frühe, oder ſpät die übrigen würde zu Boden geſchlagen, oder gezwungen haben, das Gewehr zu ſtrecken, und ſich auf Diskretion zu ergeben. Aber

wehe

wehe der Menſchheit, wenn es dieſer Parthey gelungen wäre, die übrigen ſich zu unterjochen! Denn in dieſem Falle würde es auch um die Möglichkeit alles menſchlichen Wiſſens, und folglich auch um die fernere Exiſtenz der Philoſophie, und aller übrigen Wiſſenſchaften, als ſolcher, geſchehen geweſen ſeyn. Es würde eine vollkommene Anarchie unter der Menſchheit haben eintreten müſſen. Denn wenn alles wankend gemacht iſt, ſo mag jeder thun, was er will. Religiöſe, und politiſche Tyranney, Aberglaube, und Unglaube würden unbeſiegbar geworden ſeyn. Etwas Aehnliches geſchah wirklich in Frankreich.

§. 2.

Da alle übrigen Partheyen ſahen, daß ſie auf dem freyen Felde nichts wieder jene, zwar an der Zahl kleinere, aber doch an intenſiver Kraft weit ſtärkere, und ganz überiegene ausrichten könnten, ſo zog ſich jede derſelben in eine ihr eigene Feſtung zurück, die ſie für die ſtärkſte hielt, um in derſelben die Kleinodien der Menſchheit, nämlich alle Gegenſtände des Wiſſens, und Glaubens, die Pflichten, und Rechte, die Hoffnungen dieß- und jenſeits des Grabes, und die geheiligte Bundeslade der Religion ſicher zu verwahren. Das Sonderbarſte war, daß ſelbſt diejenigen, die immer Todfeinde der Philoſophie waren, ſich dennoch bey der allgemeinen Gefahr, alles, was der

Menſch-

Menſchheit theuer ſeyn mag, zu verlieren, mit Waffen der Philoſophie verſahen, und ſich endlich in irgend eine der philoſophiſchen Burgen flüchteten. Allein die kleine Parthey, die durch die Stärke und Wirkſamkeit ihrer Waffen das Schlachtfeld zu behaupten wußte, nicht zufrieden mit dieſem Siege, verfolgte die Flüchtlinge aller Partheyen bis in ihre feſteſten Schlöſſer, und ſchloß dieſe ſo enge ein, daß den Belagerten, wenigſtens den Verſtändigern, wenig Hoffnung mehr übrig blieb, ſich behaupten zu können. Man machte Ausfälle; allein da die Belagerer dieſelben, ihrer Art und Stärke nach, immer zum voraus berechnen konnten, ſo wurden jene, die derley Ausfälle wagten, ſtets mit blutigen Köpfen zurück geſchlagen. Man ſchoß ganze Batterien von dem ſchwerſten Geſchütze ab; aber die Belagerer hatten ſich ſo künſtlich verſchanzt, daß alle Kugeln ganz unſchädlich über ihren Häuptern hinweg fuhren. In den Ländern, in welchen die Zeughäuſer der Ketzermacherey ſchon ſeit langer Zeit geplündert, und niedergeriſſen waren, und man folglich gegen die Belagerer von da aus keine Waffen erhalten konnte, verfiel man einmüthig, ſelbſt mit Einwilligung der Feinde, auf den Entſchluß, die ſtreitigen Punkte dem Ausſpruche dreyer dadurch ſehr berühmt gewordener Richter zu überlaſſen. Der eine heißt der Satz des Widerſpruches, der zweyte die Erfahrung, der dritte der geſunde Menſchenverſtand.

§. 3.

§. 3.

Die ſtreitenden Partheyen brachten nun ihre Streitſache vor die beſagten, und mit Einverſtändniß gewählten Richter. Die beyden erſten thaten nach reiflicher Ueberlegung endlich den Ausſpruch, und ſagten den Deputirten der belagerten Partheyen: „Ihr habt ganz recht; ihr dürfet daher der Gegenparthey in keinem einzigen Punkte weichen, wenn ihr nicht alles verlohren geben wollet. Jede Parthey aus euerer Conföderation geht aus einem beſtimmten, und aus lauter verträglichen Merkmalen beſtehenden Begriffe aus, und die Urtheile, die ihr darauf gründet, die Folgerungen, die ihr daraus ziehet, ſind wichtig, und conſequent: ihr müſſet alſo entweder alles aufgeben, oder Nichts. Ein Vergleich hat hier gar nicht ſtatt. Freylich könnten euch euere Gegner einen ſchlimmen Streich ſpielen, wenn es ihnen einfiele, die Rechtmäßigkeit des Beſitzſtandes euerer Grundbegriffe, und der daraus gezogenen Grundſätze in Anſpruch zu nehmen. Allein das iſt nicht zu beſorgen, ſo lange ſie das ſind, was ſie ſind.“ Nun erhielt auch die Gegenparthey ihren Beſcheid. Allein die Richter beſtätigten aus denſelben Gründen, und ebenſo ihre Anſprüche, weil auch ſie aus beſtimmten Begriffen, deren urſprüngliche Rechtmäßigkeit bis daher noch nicht in Unterſuchung gekommen war, ausgiengen. Nun hoffte man, der geſunde Menſchenverſtand, auf den

ſich

ſich beyde Partheyen beriefen, würde einen entſchei⸗denden Ausſpruch thun. Allein auch dieſer fiel zwey⸗deutig, und unbeſtimmt aus, daß beyde Partheyen denſelben mit gleichem Rechte zu ihren Gunſten aus⸗legen konnten.

§. 4.

Da nun auf dieſem Wege keine Entſcheidung zu erwarten war, ſo begann der Kampf auf beyden Sei⸗ten um ſo heftiger. Viele aus den klügeren, und weiter ſehenden Köpfen, überzeugt, daß ſie ſich doch nicht lange mehr halten könnten, ſondern ſich frühe, oder ſpät ergeben müßten, giengen lieber freywillig, und noch zu guter Zeit zur Gegenparthey über; und ſo wurde dieſe immer ſtärker. Dieſes geſchah vorzüg⸗lich in England, und Frankreich. Andere ſahen zwar die Gefahr nicht minder ein; doch — mehr durch eine gewiſſe Ahndung, daß noch Hülfe kommen würde, als durch deutliche Einſicht geleitet, entſchloſſen ſie ſich, ſtandhaft zu bleiben, und das Aeußerſte abzu⸗warten. Nur die Zeloten, und Schwärmer, worun⸗ter vorzüglich die Theologen waren, ſahen mitten in der größten Gefahr keine Gefahr. Weit entfernt, von einer Uebergabe etwas hören zu wollen, ſahen ſie viel⸗mehr ihre Gegner mit erbarmungsvollem, und mitlei⸗digem, theils mit Rache flammendem Blicke als arme Schwärmer, und ſchwache Frevler an, und ver⸗

ſchwo⸗

ſchworen ſich, denſelben nicht in dem geringſten Punkte nachzugeben, ſondern den Kampf ſo lange fortzuſetzen, bis ſie vollkommen aufgerieben wären.

§. 5.

Sie glaubten, noch ſo viele Hülfsmittel zu ihrer Vertheidigung zu haben, daß es den Gegnern nie gelingen könnte, ihnen den geringſten Vortheil abzugewinnen. Ueberzeugt, daß ſchon von ihren Vorfahren alles gedacht worden ſey, was die Menſchheit in Abſicht auf ihre wichtigſten Angelegenheiten bedürfe, glaubten ſie, des Selbſtdenkens nicht nur unüberhoben zu ſeyn, ſondern machten auch daſſelbe zum größten Verbrechen, das ſie mit den ſchrecklichſten Strafen belegten. Statt des Denkens, beſchäfftigten ſie ſich damit, daß ſie Grillen, Fledermäuſe, Nachteulen, und dergleichen Gezüchte fiengen, ihre Bruten auf das ſorgfältigſte pflegten, das Volk äfften, und jeden verſolgten, der nicht aus ihrer Gemeinbrille ſehen wollte.

§. 6.

Dieſe Thorheiten wußte die Gegenparthey vortrefflich zu ihrem Vortheile zu benutzen; und ſo gelang es ihr, immer mehrere, und wichtigere Proſelyten für ſich zu gewinnen, ſo zwar, daß in einigen Ländern auch ſogar das gemeine Volk anfieng, ſich von dem

Gän-

Gängelbande dieſer blinden Führer loszureißen, ihr Anſehen, und ihre Lehren zu bezweifeln, und ſogar die heiligſten, und für die Menſchheit wichtigſten Wahrheiten, die jene mitunter lehrten, aber durch das Zuſammenſtellen mit Thorheiten verdächtig, und durch luftige Gründe unſicher machten, in Anſpruch zu nehmen. Dieß geſchah vorzüglich in Frankreich, wo ſich der größere Haufe der hohen und niedern Religionslehrer, beſonders in den letzten Zeiten, durch Gedankenloſigkeit, Unſinn, Rechthaberey, Verfolgungsſucht, Schwärmerey, lächerliche Darſtellung der wichtigſten Punkte in der Sittenlehre ſowohl, als in der Religion bey allen, die nur etwas nachdachten, eben ſo verächtlich, als verhaßt machte, und dadurch nichts, als Gleichgültigkeit, und Zweifelſucht gegen alles, was mit der Religion in einiger Verbindung ſtand, bey dem vorzüglichſten Theil der Nation erregte; und wo auf der andern Seite die Philoſophie in die Hände der Schöngeiſter fiel, die mit allen Grazien der Muſen ausgeſchmückt, mit Welt- und Menſchenkenntniß ausgerüſtet, und mit der Kunſt, nach Lucians ächtem Geiſte alles lächerlich zu machen, vertraut, durch Eleganz des Styls, durch lebhafte, und die Sinne rührende Darſtellung, durch blendenden Witz, und einen hohen Grad der Popularität, und einen täuſchenden Schein des Tiefſinnes bey aller Geſchmeidigkeit und Gefälligkeit des Vortrages die Bewunderung, Liebe, und das Vertrauen des größten Theils der Na-

tion

tion erſchlichen, und dadurch, daß ſie vermittelſt des Zaubers der Beredſamkeit die Seichtigkeit und Schwäche ihres Räſonnements künſtlich zu verbergen wußten, der wahren Philoſophie, die vor allen die Principien, worauf man ſeine Behauptungen baut, geprüft, und dem ganzen menſchlichen Wiſſen ein feſtes, unerſchütterliches Fundament untergelegt wiſſen will, immer mehr Abbruch thaten. Das Betragen beyder Partheyen gegen einander hatte bey dem größten Theile der Nation in Abſicht auf die Ueberzeugungen, auf welchen die ganze Würde, und Wohlfarth der Menſchheit beruht, nämlich auf moraliſche, und religiöſe, den ſchlimmſten Einfluß, und brachte in dieſelben die traurigſte Verwirrung.

§. 7.

Eine ſeichte und ſchöngeiſteriſche Philoſophie, die unbekümmert um die Principien, auf welche ſie ihre verführeriſchen Lehrgebäude gründet, mehr dahin zielt, um zu überreden, als zu überzeugen, zu gefallen, als gründlich zu belehren, der Sinnlichkeit zu frohnen, als Geiſt, und Herz in Abſicht auf ihre wichtigſten Angelegenheiten zu befriedigen, zu blenden, als zu erleuchten, und durch eine Art von der gefährlichſten Kokketterie ſich immer mehr Anbether zu verſchaffen, und ſtatt ihrer ein dauerhaftes Glück zu gewähren, ſie nur auf Augenblicke zu beluſtigen, — eine ſolche

Philoſophie kann nichts anders zur Folge haben, als daß eine traurige Zweifelſucht ſich immer mehr verbreite, und ſelbſt die wichtigſten, unentbehrlichſten Wahrheiten verdächtig mache. Auf ſolche Art wurde in Frankreich zu jener ſchauervollen Erſchütterung alles vorbereitet, und reif, die wir nun anſtaunen, und die in der ganzen Geſchichte der Vorzeit ihres Gleichen nicht hat.

§. 8.

In Deutſchland ſah es nicht viel beſſer mit der Philoſophie aus. Zwar ſchien ſie anfangs durch ihre zwey großen Repräſentanten, Leibnitz, und Wolf, ein feſtes, unerſchütterliches, der Ewigkeit ſelbſt trotzendes Fundament erhalten zu haben, auf welchem ihr Gebäude vollendet werden, und ſicher ruhen könnte. Nie gab es vielleicht einen umfaſſenderen Geiſt, als Leibnitz, ſagt ein neuerer Schriftſteller. *) Aus der griechiſchen, und ſcholaſtiſchen, aus der alten, mittlern, und neuern Philoſophie, deren jedes Syſtem nach ſeinen Gründen, nach Zuſammenhang, und Reſultaten er mit tief eindringender Spähkraft der Vernunft durchſchaut, und geprüft hatte, bildete ſeine

Welt-

*) Jeniſch über den Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Profeſſors Kant.

Weltverbindende Einbildungskraft ein Syſtem, oder vielmehr die Elemente eines Syſtemes, in welchem er Platos kühnſte Dichterſchwünge mit dem Scharfſinn des Ariſtoteles verband, den gewagteſten Hypotheſen durch die feinſten pſychologiſchen Beobachtungen mit täuſchender Wahrſcheinlichkeit die Form erweislicher Dogmen gab, und Philoſophie, und Chriſtenthum, Welt, Menſchheit und Gottheit zu dem erſtaunungswürdigſten Ganzen verband, welches nur immer ein menſchlicher Geiſt zuſammenweben konnte.

§. 9.

Dieſes Syſtem ſchien, um ſich eines allgemeinen Beyfalls zu erfreuen, nur einen Mann zu erfordern, der demſelben die wiſſenſchaftliche Form anſchmiegte, der die darinn aufgeſtellten Grundſätze in ihrer ausgebreiteteſten Fruchtbarkeit darſtellte, und in einer lichtvollen Ordnung zu einem Ganzen verband.

Wolf trat auf, und in ihm — (ſo dünkte es dem bewundernden Deutſchlande) die Wahrheit ſelbſt mit ihrer ſtrahlenden Fackel, wie der oben angezeigte Schriftſteller ſich ſehr ſchön, und mahleriſch ausdrückt. Nicht Britte, nicht Gallier, nicht Alterthum, und nicht neuere Zeiten ſtellen ein in ſich ſelbſt ſo gerundetes, ſo vollſtändiges, und umfaſſendes Syſtem der wichtigſten Theile der Philoſophie auf, als Wolf. Das

alte

alte Chaos der Philoſophie ſchien, durch die ſchöpferiſchen Lichtpfunken des Leibnitziſchen Genies in Gährung geſetzt, ſich urplötzlich vermittelſt der formenden Hand, und Entwickelungsgabe des großen Wolfs zu einer Harmonie- und Ordnungsvollen Welt ausgebildet zu haben. Kaum ſtund es da das große Gebäude, als ſogleich alle Hallen der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Philoſophie verlaſſen wurden. Es ſchien nun in Deutſchland, daß alle philoſophiſchen Sekten ihre alten Zwiſtigkeiten auf immer vergeſſend, unter der Fahne der Leibnitziſch-Wolfiſchen Philoſophie in ewiger Eintracht, und mit vereinigten Kräften die Wohlfahrt der Menſchheit vertheidigen, und die wichtigſten Vernunftaufgaben über Gott, Freyheit, Unſterblichkeit, durch eine allgemeingültige Auflöſung auf immer vor allem Zweifel in Sicherheit ſetzen würden. Man wünſchte ſich allgemein Glück, endlich ein feſtes Fundament für die ganze Philoſophie, und vorzüglich für diejenigen Gegenſtände des menſchlichen Wiſſens, an welchen die Menſchheit von jeher unter allen cultivirten Völkern das lebhafteſte Intereſſe nahm, weil ihre ganze Würde, und Wohlfarth damit zuſammen hängt — einmal gefunden zu haben. Wenn es Iſelin beynahe unbegreiflich findet, wie ein von jedem Funken einer anmuthigen Phantaſie, und eines munteren Witzes entblößter Geiſt (dergleichen Wolf war); wie ein Geiſt, der nie den Grazien geopfert, nie den Muſen gehuldigt hatte; wie ein Geiſt, der

lauter Vernunft zu ſeyn ſchien; wie ein ſo trockenes, und ernſthaftes Genie — einen ſo allgemeinen Beyfall, und eine ſo entſchiedene Uebermacht über die Geiſter habe erhalten, und ſo lange die höhern, und niedern Schulen Deutſchlandes mit einem wahren Despotismus habe beherrſchen können: ſo finde ich dieſes alles, wenn ich die damals obwaltenden Umſtände erwäge, ſehr begreiflich. Denn wenn man bedenkt, daß damals die Deutſchen durch das bisherige Studium einer in barbariſcher Sprache vorgetragenen, und an innerem Gehalte eben ſo barbariſchen Philoſophie, wie die ſcholaſtiſche war, an eine trockene, und von allen Grazien entblößte Darſtellungs- und Behandlungsart philoſophiſcher Fragen ſchon gewöhnt, und der Zauberreize der Muſen noch ſehr unempfänglich, mit mehr Intereſſe, und Enthuſiasmus für das Weſen der nackten Wahrheit, als für ein ſchönes Kleid derſelben hatten: ſo wird man ſich nicht mehr wundern, daß ein Syſtem, das auf einem unerſchütterlichen Grunde errichtet zu ſeyn, und durch Beſtimmtheit der Begriffe, durch Bündigkeit der Schlüſſe, durch ſtreng ſyſtematiſche Ordnung und Zuſammenhang über die ſchwerſten, aber für die Menſchheit intereſſanteſten Fragen das helleſte Licht einer mathematiſchen Evidenz zu verbreiten ſchien — von den biederen, und Wahrheit liebenden Deutſchen mit dem lebhafteſten Enthuſiasmus ergriffen, und vertheidiget worden iſt.

§. 10.

§. 10.

Ueberzeugt alſo, daß man durch dieſe Philoſophie den Ariadneiſchen Faden gefunden habe, vermittelſt deſſen man durch die verworrenen Labyrinthe des menſchlichen Denkens ſicher bis an das glänzende, der philoſophirenden Vernunft, und durch ſie der ganzen Menſchheit vorgeſteckte Ziel gelangen könnte, glaubte man, ſich wohl hüten zu müſſen, dieſen Faden auch nur einen Augenblick fahren zu laſſen, oder einen andern, als den vorgezeichneten Weg einſchlagen zu dürfen. Daher kam es denn, daß man dieſer Philoſophie, wie der Göttinn der Wahrheit huldigte, und allen ihren Winken mit ſklaviſcher Anhänglichkeit folgte.

§. 11.

Jedoch in Frankreich, und England fand weder Leibnitz, noch Wolf einen ausgezeichneten Beyfall, ob ſie gleich auch daſelbſt die größte Aufmerkſamkeit erregten, und eine ſeltene Celebrität gewannen. Und zwar was Leibnitzen betrifft, ſo behandelte des Galliers leichtes, und flatterhaftes Genie die großen, und ſchwungvollen Ideen deſſelben, wie Platoniſche Schwärmereyen, mehr gemacht für die Spiele des Witzes, als für die wirkliche Anwendbarkeit auf das praktiſche Denken, und Handeln. Bayles unbeſtechlicher Prüfungsgeiſt, und ungebundener Skepticismus

insbeſondere — ſchien über Leibnitzens jede erhabene, und geiſtvolle Hypotheſe gleichſam mit tückiſcher Hand ein feines, ſchleichendes Gift zu ſtreuen, an welchem ſie früher, oder ſpäter hinſterben mußte. — Der kältere Britte betrachtete nur zu bald die mehr als platoniſch-kühnen Dogmen des Leibnitzes, wie die erhabenen Phantaſien eines außerordentlichen Genies, blendend, und unterhaltend für die Einbildungskraft, aber leicht verdunſtend unter der reinen Beſchauung der Vernunft.

Britte und Gallier koſteten noch weniger die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie, als die einzelnen Dogmen derſelben, in den Schriften des Verfaſſers der Theodicee. Vermöge der Geiſtes-Eigenthümlichkeit, die ſie antrieb, treffende pſychologiſche Beobachtungen den ſchulgerechteſten Schlüſſen vorzuziehen, und in allen ihren Geiſteswerken jeder Art mehr rhapſodiſtiſch, als methodiſch zu Werk zu gehen, konnte ihnen unmöglich eine Philoſophie behagen, die, wie die Wolfiſche in ihrer Uniform, durchaus für mathematiſche Wiſſenſchaftlichkeit berechnet, mehr ſchwerfälliger Gewand, als wirklichen Gehalt zu haben ſchien.

§. 12.

Der Senſualiſt Locke, der pſychologiſch fein in ſeinen Unterſuchungen, klar, und anſchaulich in ſeinem

Ideen-

Ideengange, gedrängt, und blühend in ſeinem Vortrage war, blieb der Lieblingsphiloſoph zweyer Nationen, die beyde auf dem höchſten Gipfel der Verfeinerung ſtanden, und deren ſämmtliche Modeſchriftſteller den gröbſten Materialismus predigten, welchem die Grundſätze des Verſuches über den menſchlichen Verſtand ſo gewünſchten Vorſchub thaten — eine Philoſophie, die eben durch das Unbeſtimmte, Unzuſammenhängende, und Folgewidrige einiger ihrer vorzüglichſten Dogmen, und Reſultate zu gleicher Zeit den Eklekticismus, und mit dieſem den Skepticismus außerordentlich begünſtigte, welcher letztere in dieſer Epoche als die Folge von der Miſchung aller philoſophiſchen Syſteme, und von der gänzlichen Vernachläſſigung wiſſenſchaftlicher Bearbeitung derſelben angeſehen werden muß. *)

§. 13.

Aber auch in Deutſchland erwachte man endlich wieder aus den ſüßen, und hyperphyſiſchen Träumereyen, in welche man ſich durch blinde Nachbetherey hatte einwiegen laſſen. Man kam wieder zum Bewußtſeyn der Würde des menſchlichen Geiſtes zurück, die nur in unabhängiger Selbſtthätigkeit, und dem freyen

*) Jeniſch am a. O.

freyen Gebrauche der demſelben beywohnenden Kräfte beſteht, und behauptet wird; und die ganz verlohren geht, wenn man ſich blind einem andern, auch dem beſten Führer, hingiebt, und ſich von ihm, mit verſchloſſenenen Augen, mechaniſch gängeln läßt. In der Krankheit ſelbſt dieſes Syſtems lag das Mittel zur Wiedergeneſung. Ohne zwar von den Grundbegriffen, von welchen es ausgieng, Rechenſchaft zu geben, und in dieſer Anſicht ein bloßes leeres Begriffenſpiel ohne alle objektive Gültigkeit, war es doch ganz darauf angelegt, durch den künſtlichſten, und richtigſten Gang der Zergliederung, durch ſtrenge Conſequenz, wornach es ſtrebte, und durch die zum erſtenmal verſuchte, bisher noch nie auf die Philoſophie angewandte mathematiſche Methode, wodurch es den Schein der Evidenz erſchlich, gleich bey dem erſten Anblick zu täuſchen, und dieſe Täuſchung zu unterhalten. Vor lauter Helligkeit konnte man die Täuſchung nicht bemerken. Aber eben dieſe Methode ſtimmte den kaltblütigern Deutſchen zum ernſten Nachdenken, weckte ihn zum Grübeln, zum geſetzteren, anhaltenderen, und regelmäßigern Denken. Man grübelte, und grübelte ſo lange, bis man vielleicht durch die wohlthätige Dazwiſchenkunft ausländiſcher Skeptiker aufmerkſam gemacht, die Dogmen der bisher angebetheten Philoſophie ſelbſt zu Gegenſtänden des Grübelers machte; und dann, ſobald man das Kühne, Prekäre, Unerweisliche in ſo manchen Sätzen bemerkte, mit ihr unzufrieden zu werden anfieng.

Gleich=

gleichſam endlich ermüdet durch die läſtige Demonſtrierſucht, und Trockenheit der Wolfiſchen Syſtematik, durch den pſychologiſchen Beobachtungsgeiſt auf einen neuen, und ganz verſchiedenen Weg eingeleitet, und durch das zu gleicher Zeit in Deutſchland aufblühende Studium der ſchönen Litteratur von den ſchwindlichten Höhen einer fruchtloſen, und ſchimäriſchen Spekulation zum Praktiſchen des wirklichen Lebens heruntergeſtimmt, — verlohren die Deutſcheu immermehr die Luſt, mit Wolfen im Aether abſtrakter, und willkürlicher Notionen herumzuſchweben, wie ſich Herr Metz ausdrückt, und aus ihnen ein hypenphyſiſches Gebäude der Erkenntniß zuſammen zu ſetzen.

§. 14.

Man hatte nämlich bemerkt, daß es dem Leibnitz-Wolfiſchen Syſteme an der Hauptſache, um die es der philoſophirenden Vernunft zu thun iſt, an einem abſoluten Grunde alles Wiſſens fehlte. Der Satz des Widerſpruches, der in dieſem Syſteme als Fundament aufgeſtellt wird, bedarf theils ſelbſt eines höheren Grundes, theils iſt er ganz unfähig, reale Wahrheit, als ſolche, zu begründen. Der Satz des zureichenden Grundes, auf den Satz des Widerſpruches gebaut, wie es in dieſem Syſteme geſchieht, kann ebenfalls nichts, als formale Wahrheit begründen, weil hier der zureichende Grund immer ein bloßer Begriff

griff iſt, von dem auf dieſem Wege in Ewigkeit nicht ein völlig zureichender, oder abſoluter Grund zu finden iſt.

§. 15.

Dieſe Bemerkungen, die den ſcharfſinnigeren Deutſchen nicht entgehen konnten, machten, daß Locke auch in Deutſchland immer mehr Anhänger fand. Da er alles auf Erfahrung baute, ſo glaubte man, dieſer Philoſophie nicht nur darum den Vorzug geben zu müſſen, weil ſie einen materialen Grundſatz aufſtellte, der ſchlechthin nöthig iſt, wenn objektive Wahrheit, um welche es der Philoſophie einzig zu thun iſt, möglich ſeyn ſoll; ſondern weil man ſie auch der möglichſten Popularität fähig, und daher für geſchickt hielt, durch ſie die Menſchheit zu veredeln, und zu beglücken, ſtatt daß die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie wegen ihrer abſtrakten Uniform nie in das gemeine Leben, und die großen Zirkel der Menſchen einzuführen war, ſondern bloß in den Schulen ihr Weſen treiben mußte. Dieſer letztere Punkt empfahl die Lockiſche Philoſophie auch in Deutſchland ſo ſehr, daß ſie beynahe eine allgemeine Revolution der Denkart daſelbſt bewirkte, und der ſogenannten Popular-Philoſophie allgemeinen Eingang verſchaffte.

Kaum irgend eine andere Meynung, ſagt Reinhold, iſt unter dem gebildeten, und eigentlich

ge-

gelehrten Publikum unſerer Zeit allgemeiner verbreitet, und tiefer eingewurzelt, als: „daß die Brauchbarkeit und Wahrheit der Philoſophie in der Popularität, und daß die Volksaufklärung vorzüglich in der dem Volke beygebrachten Philoſophie beſtehen müſſe.“ Die erſte Hälfte dieſer Meynung erſtreckt ſich über die ganze kultivirte Welt, die zweyte über die Gegenden, wo von Volksaufklärung die Rede ſeyn darf. Die Eine iſt theils aus England durch die an den gemeinen Menſchenverſtand gegen die ſkeptiſchen Vernünfteleyen appellirenden Widerleger David Humes, theils aus Frankreich, wo ſchon ſo lange her die Reputation eines Gelehrten von ſeiner Verſtändlichkeit für die Damen abhieng, und ſelbſt der Name Metaphyſik lächerlich geworden iſt, nach Deutſchland herüber gekommen. Hier hatte ſich der Ueberdruß gegen die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie bald genug, und in dem Verhältniſſe eingefunden, als Leibnitzens Geiſt, der ſchon durch ſeine erſten Apoſtel, Wolf, Baumgarten, und Bilfinger nicht völlig rein aufgefaßt war, ſich mit jedem neuen Compendium, und jeder neuen Nutzanwendung des Syſtemes aus dem noch übrig gebliebenen, wiewohl mannigfaltig verſtümmelten Buchſtaben deſſelben immer mehr und mehr verlohr. Einige unſerer akademiſchen Lehrer fiengen nun alles Ernſter und mit großem Beyfall an, die Philoſophie für das Volk zu bearbeiten. Ihnen begegneten die Bemühungen der

phi-

philantropinſchen Reformatoren der Erziehungskunſt, und der an der allgemeinen deutſchen Bibliothek arbeitenden Reformatoren der Religionslehre.

Die Scheidewand zwiſchen den gelehrten und popularen Kenntniſſen fiel; und auch das Volk von allem Alter und Geſchlecht wurde von den Kanzeln, und Kathedern herab, in Erbauungsſchriften, und Romanen für die Philoſophie bearbeitet.

Die populariſirte Philoſophie nahm zwar nur in der Moral den Namen, aber, ihrem ganzen übrigen Weſen nach, den Charakter der bloßen Glückſeligkeitslehre an. Sie beſteht in dieſer Eigenſchaft aus mannigfaltigen Verſuchen, allerley Ueberreſte der weyland ſpekulativen Philoſophie mit den natürlichen Begriffen des gemeinen Verſtandes zuſammen zu ſchmelzen, und inſoferne theils nur durch Verwechſelung dieſer ungleichartigen Beſtandtheile möglich. Daher läßt ſich auch von ihr keine allgemeine Schilderung, in welcher auch nur Einer ihrer Anhänger ſeine Philoſophie wiederfände, entwerfen, und es iſt ungerecht, ihr überhaupt die Ungereimtheiten beyzumeſſen, die entweder der rein natürliche Verſtand, oder die rein wiſſenſchaftliche Spekulation in einer Vorſtellungsart antreffen müſſen, die ſich nur als das Produkt einer

gegen=

genſeitigen Einſchränkung beyder durch einander denken läßt. Auch verſtummen die Einwendungen jeder nicht pedantiſch gewordenen Spekulation bey dem Genuſſe der Blüthen, und Früchte, die der Geiſt der Humanität durch ſittliches Gefühl, reifem Geſchmack, und feine, richtige Beobachtung in den Schriften ſo manches Mannes erzeugt hat, der dem Worte Glückſeligkeitslehre eine Bedeutung gab, durch welche jede unbedingte Herabſetzung deſſelben recht anſtößig geworden iſt. In einem ganz andern Sinne wurde jener Name von dem großen Haufen genommen, bey welchem die Philoſophie nur unter deſſen Empfehlung Eingang fand. —

Die populariſirte Philoſophie wurde durch ſchöne Geiſter civiliſirt, wie jede andere Waare des Luxus von Zeit zu Zeit moderniſirt, auch in die feine, große Welt eingeführt, und wer weiß, wie weit ſie es in derſelben noch einſt gebracht haben würde, wenn nicht die franzöſiſche Revolution dazwiſchen gekommen wäre. An dieſer war nun freylich die franzöſiſche Glückſeeligkeitslehre, ſo wenig, als die ehemalige Glückſeeligkeit der franzöſiſchen feinen, und großen Welt, nicht ganz unſchuldig. Auch iſt jene Lehre in Frankreich während der Revolution, wie vor derſelben, ſich immer gleich geblieben, und hat an dem Zuſtande, der auf dieſelbe gefolgt iſt, und an demjenigen, den ſie herbey geführt hat, gleichen

Antheil. Die an jenen Eräugniſſen ganz unſchuldige deutſche Glückſeeligkeitslehre wurde, als ſogenannte Philoſophie, nun auch unter uns beſonders denen verdächtig, die ein beträchtliches Glück zu verlieren, und wahrgenommen hatten, auf welche Weiſe die neuen Glücklichen in Frankreich im Namen der Philoſophie zu ihrem Glücke gelangt ſind. Daß es den deutſchen Glückſeeligkeitslehrern eigentlich nur darum zu thun ſey, zu dem Glücke anderer auch noch die Seeligkeit hinzuzufügen, mit der ſie ſich für ihre eignen Perſonen ohne jenes Glück begnügen, welches ſie doch in dem Grundbegriffe ſo wenig, als in der Benennung ihrer Lehre vergeſſen — dieſes kann wohl nur derjenige begreifen, der weiß, wie ſehr die deutſchen Philoſophen bisher beſſer, als ihre Philoſophie geweſen ſind. So urtheilt Reinhold in ſeiner Schrift: Ueber die Parodoxien der neueſten Philoſophie, über die Popular-Philoſophie, die vorzüglich durch Locke Eingang gefunden hat.

§. 16.

Wenn gleich die ſogenannte Popular-Philoſophie nichts weniger, als Philoſophie iſt, und daher unter dieſem Namen gar keinen Werth hat, ja in mancher Rückſicht ſehr verderblich geworden iſt, indem ſie durch ihre unhaltbaren Gründe auch die wichtigſten, der Menſchheit intereſſanteſten, und heiligſten

Wahr-

Wahrheiten wankend machte, und daher dem Skepticismus Thür und Thor öffnete: ſo trug ſie doch als gebildeter natürlicher Verſtand durch das rege Streben, auf alle ihr mögliche Art die alte Nacht der Vorurtheile zu vertreiben, und die edleren Gefühle der Humanität zu erwecken, und zu beleben, außerordentlich viel zur Kultur, und Aufklärung der deutſchen Nation bey.

Wenn es bey der ächten Kultur, und Aufklärung einer Nation, und der Menſchheit überhaupt, ſagt Herr Jeniſch, zuerſt, und vor allem darauf ankommt, daß der Geiſt des Denkens unter den Menſchen geweckt, und verbreitet, daß für Wahrheit, Schönheit, und Tugend ein edeles Intereſſe in den Herzen entflammt, und zu dieſem Zwecke insbeſondere die wichtigſten, und intereſſanteſten aller Wahrheiten mit einer gewiſſen lebendigen Kraft, und wär' es auch nur vermittelſt eines gefälligen Gewandes, durch Klarheit, Neuheit, und Eleganz der Darſtellung, in die Gemüther — beſonders auch derjenigen übertragen werden, die, allemal der unvergleichbar größere Theil unſeres Geſchlechtes, von der ſtreng wiſſenſchaftlichen Kultur auf immer entfernt ſind, und (vielleicht nur deſto heilſamer für das Wohl des Ganzen) auf immer entfernt bleiben müſſen: ſo iſt die Popular-Philoſophie, dieſes Gebäude der neueren Zeit (denn das griechiſche, und römiſche Alterthum ſtellet uns nur wenige, obgleich

gleich mit unter einige noch immer unerreichte, Muſter in dieſer Gattung auf) eines der wichtigſten Werkzeuge in der Hand der Vorſehung geweſen, um die in einen unſäglichen Wuſt theologiſcher, myſtiſcher, metaphyſiſcher, und politiſcher Vorurtheile, und Irrthümer verſunkene europäiſche Menſchheit zu ſäubern, zu läutern, und ſie ihrer urſprünglichen Intellektualität, ich will ſagen, Denkmündigkeit wieder zu geben. Denn unläugbar iſts (was auch einige unſerer jungen Griechlinge von der unerreichbar hohen Kultur des ohne Zweifel gebildeteſten Volkes des Alterthums, der Landesleute der Homere, und Platone uns überſchwätzen wollen), daß wir Europäer, ſeit der Newton-Leibnitziſchen Epoche insbeſondere, die griechiſche Nation (von den Römern kann hier nicht die Rede ſeyn) an wahrer intellektueller Kultur, und verbreitetem philoſophiſchen Geiſt weit überragen; wenn wir gleich den Beſitzern der Minerven, und des olympiſchen Jupiters von dem Meißel der Phidiaſſe, an ſinnlichem Schönheitsgefühle gern nachſtehen wollen. Dieſe intellektuelle Kultur aber unſeres Jahrhunderts — wem verdankt ſie ſich? Sie iſt ein unbeſtreitbar eigenthümliches Erzeugniß der Popular-Philoſophie, die ihren Stammbaum mit nicht geringeren Namen, als denen der größten, und bewundertesten Schriftſtellern der neuern Nationen ſchmückt, mit den Namen eines Schaftesbury, Locke, Addiſon, Hume unter den Engländern; eines Montesquieu, Voltaire,

Rouſ-

Rouſſeau unter den Franzoſen, eines Beccaria, und Filangieri unter den Italiänern, der Abbte, Leſſinge, Mendelſohne, Garve, Wieland, Herder, und vieler andern unter den Deutſchen. *)

§. 17.

Locke hat alſo, als der Stifter der Popular-Philoſophie, in mancher Rückſicht großes Verdienſt um die Menſchheit. Er ſuchte die in Labyrinthen unverſtändlicher Begriffe herum irrende Vernunft auf den fruchtbaren, und einheimiſchen Boden der Erfahrung zurückzuführen. Der letzte zureichende Grund alles deſſen, was man wiſſen könnte, ſollte nach ihm materiell, nicht bloß formell ſeyn. Darinn hatte er zwar ganz recht, daß er einen bloß formalen Grundſatz, wie der Satz des Widerſpruches iſt, zur Begründung realer Wahrheiten als untauglich verwarf, und auf einen materiellen Grund drang. Aber daß er den letzten materiellen Grund in der Erfahrung gefunden zu haben glaubte, darinn irrte er ſich eben ſo ſehr, als diejenigen, welche bloß den Satz des Widerſpruches als Princip der Philoſophie aufſtellten.

§. 18.

*) Jeniſch über den Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Profeſſors Kant.

§. 18.

Soll in der Erfahrung der letzte zureichende Grund aller realen Wahrheiten liegen, ſo ſind in dieſer Rückſicht nur folgende Vorausſetzungen zur Begründung alles Wiſſens möglich. Entweder es wird ein einzelner individueller Erfahrungsſatz allen übrigen Erfahrungsſätzen zum Grunde gelegt, oder es wird die Erfahrung überhaupt als der letzte Erkenntnißgrund geſetzt, oder es wird die äußere Erfahrung auf die innere, oder die innere auf die äußere begründet. Aber keine dieſer Vorausſetzungen kann angenommen werden.

§. 19.

Nicht die erſte. Der letzte Erkenntnißgrund muß ſo beſchaffen ſeyn, daß aus ſeiner Natur, und ſeinem Inhalte folgt, es könne über denſelben nichts Höhres geben, er müſſe ſich ſelbſt widerſprechen, und folglich aufheben, wenn ſich außer ihm ein höherer Grnnd auch nur als möglich denken ließe. Geſetzt, die Freyheit des Menſchen ſey der letzte Grund alles möglichen Wiſſens; ſo iſt klar, daß das Weſen der Freyheit nothwendig vernichtet würde, wenn man dieſelbe auf irgend einen höhern Grund ſtützen wollte. Um zu einer unerſchütterlichen Gewißheit in Betreff alles deſſen, was ins Bewußtſeyn kommen kann, zu gelangen, iſt es nicht genug, daß man aus irgend einem

Grund-

Grundſatze, den man als Verſuch als erſten aufſtellt, das menſchliche Wiſſen auf eine ſcheinbare Art erklärt, ſo, daß die Gültigkeit jenes Grundſatzes, als abſolut erſten, durch eine erkünſtelte Einſicht des Zuſammenhanges deſſelben mit allen abgeleiteten Wahrheiten beſtätigt zu werden ſcheint; ſondern er muß ſchon ſeiner Natur, und ſeinem Innhalte nach, alſo unabhängig von der Einſicht ſeines Zuſammenhanges mit den vermittelten Wahrheiten, folglich vor aller Erfahrung, ſo beſchaffen ſeyn, daß ſeine Gültigkeit durch einen moraliſchen Zwang, das iſt, durch die Einſicht der abſoluten Unmöglichkeit des Gegentheils begründet werde. Das kann nur ſtatt haben bey dem Satze, durch welchen das Weſen der Freyheit dargeſtellt wird. Iſt alſo ein erſter Grund des menſchlichen Wiſſens möglich, ſo muß dieſer Grund die abſolute Freyheit ſeyn. So wie dieſe durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn muß, ſo folgt auch, daß der Satz, wodurch die Freyheit an ſich dargeſtellt wird, durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn müſſe. Es gehet ſchon aus der Natur der Freyheit hervor, daß es über ſie nichts Höheres, wodurch ſie beſtimmt würde, geben könne. Sie iſt nothwendig ihr eigner Beſtimmungs- und Erkenntnißgrund. Es iſt ein moraliſcher Zwang da, das Gegentheil für abſolut unmöglich zu ſetzen. Ohne dieſen moraliſchen Zwang hat weder der Grundſatz, noch das, was aus ihm gefolgert, oder auf denſelben zurückgeführt wird, unerſchütterliche Feſtigkeit. Dieſes iſt der

Fall bey allen Erfahrungsgrundſätzen, wo die Funktion der Vernunft bloß theoretiſch iſt. Denn die theoretiſche Vernunft hat an und für ſich keine immanente Gränze; ihre Beſtimmung iſt, frey hinaus zu gehen in das gränzenloſe Gebiet der Spekulation, wo ſchlechterdings kein Ruhepunkt, kein Anfang, und kein Ende iſt. Ohne Bilder zu reden: hier giebt es ſchlechthin keine erſte, oder letzte Grundwahrheit, von welcher man ſicher ausgehen, und zu welcher man eben ſo ſicher zurückkehren könnte. Hier geht man immer aus von dem, was iſt; aber alles, was iſt, iſt beſtimmt, und alles Beſtimmte ſetzt ein Beſtimmendes, als Bedingung ſeiner Möglichkeit voraus. Hier giebt es eigentlich keinen ganz zureichenden Grund; denn jeder zureichende Grund ſetzt wieder einen andern voraus. Hier giebt es folglich kein Kriterium der Wahrheit. Hier etwas Abſolutes ſuchen, iſt eine gänzlich vergebliche Arbeit; jeder vorgeblicher abſoluter Grundſatz, aus dieſem Gebiete genommen, iſt bloß willkürlich gewählt; es kann hier nichts gefunden werden, das an und für ſich das erſte wäre, eben ſo wenig, als der Buchſtabe A nothwendig der erſte Buchſtabe im Alphabete iſt; es könnte es jeder andere auch ſeyn. Und in dieſer Rückſicht haben diejenigen Recht, welche behaupten, es gebe nicht bloß einen, ſondern mehrere höchſte Grundſätze. Ja, man kann ſogar ſagen, daß es ſo viele erſte Grundſätze gebe, als es überhaupt Sätze giebt, in dem man durch Willkür jeden

zu dieſer Würde erheben kann. Hier heißt es: Es werden die erſten die letzten, und die letzten die erſten ſeyn. Es iſt gar kein moraliſcher Zwang, noch ein theoretiſcher Beſtimmungsgrund da, irgend einem bloß theoretiſchen Satze einen Vorzug vor dem andern zu geben. Denn alles, was iſt, iſt, inſofern es bloß iſt, nicht mehr und nicht weniger, als das andere, was iſt; oder, kein Seyn als Seyn hat vor einem andern Seyn einen Vorzug.

§. 20.

Reinhold wollte bey ſeiner Begründung des menſchlichen Wiſſens das Faktum des Bewußtſeyns, folglich etwas, das iſt, als Erſtes und Abſolutes geltend machen. Aber das Bewußtſeyn überhaupt, als Gattungsbegriff, iſt kein wirkliches Faktum, ſondern ein von den beſondern Arten des Bewußtſeyns abgezogener Begriff, folglich in dieſer Rückſicht ein bloßes Gedankending, das nur als Begriff, nicht aber als beſondere, individuelle Erſcheinung, Realität hat. Reinhold gieng alſo von keiner einzelnen beſtimmten Thatſache, wie er behauptete, ſondern von einem bloßen Gedankending, von etwas, das eigentlich nicht wirklich iſt, aus. Wäre er wirklich von einer Thatſache ausgegangen, ſo hätte er unter den unendlichen beſondern Arten des Bewußtſeyns irgend eine wählen, und als den Grund aller übrigen angeben

 müſſen.

Staats-Bibliothek Bamberg

müſſen. Aber, wer ſieht nicht ein, daß alle Arten des Bewußtſeyns, als ſolche, einander vollkommen gleich ſind, und daß ſich unter ihnen gar keine Subordination denken laſſe? Wollte man daher Reinholden auch zugeben, daß ſein Faktum des Bewußtſeyns, das er der Philoſophie zum Grunde legen wollte, etwas Individuelles ſey, ſo iſt es doch zur Begründung alles Wiſſens ſchlechthin untauglich. Denn der Grund alles Wiſſens muß abſolut ſeyn. Der Charakter jeder individuellen Thatſache beſteht aber gerade darinn, daß ſie durchaus beſtimmt ſeyn muß, folglich in keiner Rückſicht abſolut ſeyn kann. Und wie wärs, wenn das Bewußtſeyn ſelbſt täuſchte? Es iſt kein moraliſcher Zwang da, wenn man bloß beym Bewußtſeyn ſtehen bleibt, das Gegentheil für unmöglich zu halten. Die ganze ſkeptiſche Parthey glaubt wirklich, daß das Bewußtſeyn täuſchen könne; der transſcendente Idealiſt, und der Materialiſt behaupten, daß es wirklich täuſche. Kann man alſo nicht über das gegebene Bewußtſeyn hinaus; läßt ſich außer der Sphäre deſſelben kein Grund finden, wodurch das Bewußtſeyn ſelbſt einzig möglich, und die Täuſchung deſſelben ſchlechterdings unmöglich wird, ſo iſt keine Gewißheit möglich: alles iſt, und bleibt in Ewigkeit nothwendig problematiſch, und der Skepticismus iſt unbeſiegbar. Denn da das Bewußtſeyn der Innbegriff alles deſſen iſt, was iſt, folglich der ganze Geſichts- und Wirkungskreis der theoretiſchen

Vernunft; das Bewußtſeyn aber täuſchen kann, ſo kann auch überhaupt die theoretiſche Vernunft keine Gewißheit gewähren, oder vor dem Irrthum ſicher ſtellen. —

§. 21.

Es kann daher auf keine Art behauptet werden, daß die Erfahrung überhaupt als der letzte, völlig zureichende Grund alles Wiſſens angenommen werden müſſe. Denn das Wiſſen iſt die Erfahrung ſelbſt, und die Erfahrung das Wiſſen. Jede beſtimmte Erfahrung iſt eine beſondere Art des Wiſſens, eine beſondere Beſtimmung des Bewußtſeyns. Die Philoſophie hat den Grund aller Erfahrung, oder alles Wiſſens, aufzuſuchen; und ſie iſt nur Philoſophie, inſofern ſie ſich dieſen Zweck vorſtellt, und verfolgt. Es iſt der offenbarſte Zirkel, den Grund der Erfahrung in der Erfahrung ſelbſt aufſuchen wollen. Die Behauptung alſo, daß die Erfahrung überhaupt der letzte Erkenntnißgrund ſey, iſt ungereimt. Der Grund muß außerhalb der Sphäre des Begründeten, oder des Zubegründenden liegen. Es iſt hier nicht von der Anknüpfung eines Gliedes in der Reihe, ſondern von dem abſoluten Anfangspunkt der ganzen Reihe die Rede. In der Erfahrung ſelbſt giebt es weder einen Anfangs- noch einen Endpunkt. Es iſt ein weſentliches Geſetz der theoretiſchen Vernunft, vorwärts, und

rückwärts die Erfahrungslinie als unendlich zu ſetzen, und ſchlechterdings nicht bey irgend einer Begebenheit, als ſolcher, ſtille zu ſtehen, weil jede Begebenheit eine andere als Grund vorausſetzt, oder als Folge beſtimmt. Nur die Freyheit ſetzt nichts voraus, als ſich ſelbſt; ſie allein kann abſolut eine Reihe von Begebenheiten anfangen, und beſtimmen. Die gemeine Menſchenvernunft erhebt ſich zur philoſophirenden Vernunft bloß dadurch, daß ſie die Ausſagen der Erfahrung zu bezweifeln anfängt. Wie könnte ſie das als den Grund der Gewißheit anſehen, was ſie als ungewiß ſetzt, und wofür ſie einen Grund ſucht? Und dennoch iſt es, ſo lange die Natur der Intelligenz nicht erkannt iſt, unvermeidlich, daß die philoſophirende Vernunft nicht immer wieder auf Erfahrung zurück kommt, und da Sicherheit erwartet, wo ſie zum voraus alles unſicher fand. Man giebt bloß vor, oder wähnet, von der Erfahrung zu abſtrahiren: in der That aber legt man die Erfahrung der Erfahrung ſelbſt zum Grunde.

§. 22.

Und hierinn liegt der Grund, warum die philoſophirende Vernunft ſeit Jahrtauſenden in gewiſſer Rückſicht gar keinen, auch nicht den geringſten Fortſchritt zu dem ihr vorgeſteckten Ziele, zur Philoſophie, als Wiſſenſchaft alles möglichen Wiſſens gethan hat, noch thun konnte. Sie hatte keinen feſten Stand-

punkt,

punkt, von welchem aus ſie das Ziel, zu deſſen Errei⸗
chung ſie durch ihre Natur beſtimmt iſt, und folglich
auch die Wege, die dahin führen, ſelbſt beſtimmen
konnte. Sie ſchweifte regellos in einem ewigen Kreiſe,
der nicht weiter führen kann, herum; ſie errichtete
nichts, als Luftgebäude, die von ſelbſt wieder zuſam⸗
men fielen, eben weil ſie keinen feſten Grund hatten.
Durch ſo vielfältige Erfahrungen nicht klüger gemacht,
wiederholte ſie entweder von Zeit zu Zeit die ſchon
einmal ohne glücklichen Erfolg gemachten Verſuche;
oder ſie unternahm neue von ähnlicher Art, die eben
ſo wenig gelingen konnten, als jene. Dies war ganz
natürlich. Gebäude ohnen feſten Grund können un⸗
möglich gelingen, man mag ſie hier, oder dort, nach
dieſer, oder jener Form, aufführen. Doch dieſe Ver⸗
ſuche, ſo vergeblich ſie auch in gewiſſer Rückſicht wa⸗
ren, mußten vorausgehen, theils damit die Vernunft
ihre Kräfte übte, und dadurch immer mehr ausbildete;
theils damit ſie alle möglichen Verirrungen durch eigne
Erfahrung kennen lernen, und einſt auf immer ver⸗
meiden möchte. Dadurch rückte ſie zufälliger Wei⸗
ſe ihrem Ziele näher. Nachdem ſie nämlich auf einem
gewiſſen Gebiete alle möglichen Wege durchkreuzt hatte,
auf welchem ſie das durch ihre Natur ihr vorgeſteckte,
aber nur dunkel geahndete, keinesweges durch deutli⸗
che Einſicht begriffene Ziel unaufhörlich verfolgte, aber
nicht erreichen konnte, ſo war es ganz natürlich, daß
ſie

ſie endlich über die Gränzen des vergeblich durchwanderten Gebietes hinaus getrieben wurde.

§. 23.

Alles, deſſen wir uns als eines begreiflichen Etwas, bewußt werden können, iſt entweder etwas außer uns, oder unſer eignes Ich. Durch dieſe beyden Arten von Bewußtſeyn iſt das ganze Gebiet der Erfahrung beſtimmt. Wir können in Ewigkeit nichts anders erfahren, als was ſich entweder auf etwas von uns Verſchiedenes, oder auf uns ſelbſt beziehet. Jenes iſt die äußere, dieſes die innere Erfahrung. Das Weſen der Dinge außer uns beſtehet in Naturnothwendigkeit, ſo wie das Weſen des Ich in Freyheit. Der Gegenſtand der innern Erfahrung iſt daher das nothwendige Bewußtſeyn von Freyheit, und der Gegenſtand der äußern das nothwendige Bewußtſeyn von Naturnothwendigkeit. Wir fühlen uns nämlich nothwendig gedrungen, zu denken, daß wir frey ſind, und daß alles, was wir nicht ſind, durch Naturnothwendigkeit beſtimmt iſt. Nun iſt die Frage: Hat dieſe doppelte Art von nothwendigem Bewußtſeyn Realität? Um dies mit uneerſchütterlicher Gewißheit behaupten zu können, muß ein Princip aufgezeigt werden können, das nicht bloß formal, ſondern auch zugleich material iſt. Und da dies nicht in der innern oder äußern Erfahrung ſelbſt liegen kann, weil beyde Arten von Er-

fah-

fahrung erſt zu begründen ſind, ſo muß es außer der Erfahrung liegen. Es muß alſo rein formal und rein material zugleich ſeyn. Endlich da ſowohl die Form, als die Materie aller Erfahrungsurtheile zu begründen iſt, ſo muß in dem Princip aller Erfahrung, Form, und Materie in Eins zuſammen fließen. Die Form muß durch die Materie, und die Materie durch die Form beſtimmt ſeyn, und es muß zwiſchen beyden die vollkommenſte Identität ſtatt haben. Der erſte Grundſatz muß nämlich, wie wir oben weitläufig gezeigt haben, durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn. Jeder Satz beſtehet aber aus Materie und Form; es muß etwas ſeyn, wovon etwas behauptet, und etwas, was behauptet wird. Das erſte macht die Materie, das letztere die Form eines Satzes aus. In dem Satze z. B. der Menſch iſt ein Thier, iſt dasjenige, wovon etwas behauptet wird, Menſch, und Thier; das, was von beyden behauptet wird, iſt, daß ſie in gewiſſer Rückſicht einander gleich ſind, und daß inſofern eins ſtatt des andern geſetzt werden könne. Es iſt ein bejahender Satz, und dieſe Beziehung iſt ſeine Form. Wäre in dem erſten Grundſatze die Form von der Materie verſchieden, ſo müßte der Beziehungs- und Unterſcheidungsgrund außer dem vorgeblichen erſten Grundſatze liegen, und er hörte folglich auf, erſter Grundſatz zu ſeyn. Wäre nun gar kein Satz zu finden, in welchem Materie, und Form Eins wäre, ſo wäre auch keine Gewißheit möglich.

Dar-

Daraus erhellet ſchon zum voraus, daß der Verſuch, die äußere Erfahrung auf die innere, oder dieſe auf jene zu begründen, nothwendig mißlingen müſſe. Keine von beyden kann der andern Realität, das iſt, Materie und Form, gewähren, weil jede derſelben ſelbſt bedürftig iſt, und von einem höhern Princip, welches kein anderes ſeyn kann, als die Natur der Intelligenz, oder der Ichheit, erſt zu erwarten hat. Wir wollen nun eine auf die andere begründen, und ſehen, was daraus folgt.

§. 24.

Wird die innere Erfahrung (das nothwendige Bewußtſeyn von Freyheit) durch die äußere (durch das nothwendige Bewußtſeyn von Naturnothwendigkeit) begründet, ſo wird die Realität des Ich aufgehoben; wird hingegen die innere Erfahrung als der Realgrund der äußern aufgeſtellt, ſo fällt die Realität der Dinge weg. In beyden Fällen wird die Natur der Intelligenz verkannt, nach welcher die Realität des Ich mit der Realität der Dinge auf das innigſte, und unzertrennlichſte vereinigt iſt, und folglich die innere und äußere Erfahrung auf eine einzig mögliche Art beſtätigt wird.

Wir ſind uns nothwendig bewußt, daß wir frey ſind, und daß außer uns durch Natnrnothwendigkeit be-

beſtimmte, folglich von unſerer Freyheit unabhängige Dinge exiſtiren. Dadurch iſt die ganze Sphäre unſeres Bewußtſeyns beſtimmt. Wie iſt nun das Bewußtſeyn überhaupt möglich? Ein Theil der Philoſophen erkläret es ſo. Es wirken Dinge von außen auf das Ich ein, und bringen dadurch ein Bewußtſeyn von ſich ſelbſt, und vermittelſt dieſes Bewußtſeyns das Bewußtſeyn von dem Ich hervor. Aber durch dieſe Erklärungsart wird die Realität, und Selbſtſtändigkeit des Ich, deſſen Weſen nur in Freyheit beſtehen kann, und das ſich ſelbſt im Bewußtſeyn als bloße Freyheit ankündigt, ſchlechthin aufgehoben. Das Ich wird gänzlich von den Dingen abhängig; es wird ein Accidenz, eine Modifikation des Dinges an ſich. Es iſt nur, inſofern etwas anderes iſt. Es würde ſich ſeiner nie bewußt werden, und folglich auch nicht Ich ſeyn können, wenn nicht eine ſolche Einwirkung von außen, als Realgrund des Selbſtbewußtſeyns (der Ichheit) ſtatt hätte. Da nun das Selbſtbewußtſeyn von dem Bewußtſeyn des einwirkenden Dinges, und dieſes von der Einwirkung des Dinges ſelbſt abhängt, ſo ſetzt das Ich nicht ſein eignes Seyn durch abſolute Selbſtkraft; eben ſo wenig das Seyn des Dinges: ſondern das Seyn des Ich wird durch das abſolute Seyn des Dinges geſetzt, es wird alſo in dem Dinge, als ſeine Modifikation geſetzt; das Ding aber, da es in dieſem Falle vor dem Ich, alſo als abſolut gedacht wird, ſetzt ſich ſelbſt. Auf ſolche Art iſt das Ich bloß

lei-

leidend, das Ding aber bloß thätig; und folglich iſt es Unſinn, dem Ich Freyheit, und Selbſtſtändigkeit beyzulegen.

Da das dem Ich als Erklärungsgrund des Bewußtſeyns voraus zu ſetzende Ding nothwendig als unabhängig von dem Ich, und folglich als Ding an ſich geſetzt wird, ſo überſpringt man die Erfahrung zu eben der Zeit, als man vorgiebt, die innere Erfahrung aus der äußern erklären zu wollen. Denn in der wirklichen Erfahrung iſt das Ding mit dem Ich auf das innigſte verbunden. Das empiriſche Bewußtſeyn weiß daher nichts von einem Dinge an ſich.

§. 25.

Das Ding an ſich läßt ſich aber nach einem doppelten Geſichtspunkte betrachten, entweder als ein ſolches, das zwar auf das Ich einwirkt, und in ihm das Bewußtſeyn hervorbringt ſowohl von dem Dinge, als von dem Ich, doch ſo, daß das einwirkende Ding wieder von einem andern abhängig, und folglich inſofern nicht abſolut, und ſelbſtſtändig iſt; oder als ein ſolches, das durch ſich ſelbſt iſt, ohne daß ein anderes als deſſen Grund vorausgeſetzt wird. Die Dogmatiker nehmen gewöhnlich das erſte an. Sie ſetzen das Ding dem Ich voraus, als Erklärungsgrund des Bewußtſeyns. Das Ding ſoll unabhängig von dem Ich exiſtiren,

ſtiren, und zwar mit allen den Beſtimmungen, nach welchen es wenigſtens von dem Philoſophen vorgeſtellt werden kann, der die zufälligen Eigenſchaften, die von unſerer Sinnlichkeit abhängen, von den weſentlichen, die ihm an und für ſich zukommen, und die nur durch Vernunft vorgeſtellt werden können, abſondert, und ſich auf ſolche Art das Ding, wie es an und für ſich iſt, vorſtellt. Es iſt alſo nur an ſich in Gegenſatz gegen das Ich, inſofern es nämlich als von dem Ich unabhängig betrachtet wird. Aber es iſt nicht an ſich in dem Sinne, als wenn es der Grund ſeines eignen Seyns wäre, als wenn kein anderes Ding, das in der Stufenleiter der Dinge das erſte iſt, und von welchem alle übrigen Dinge ihrem Seyn nach abhängen, vorausgeſetzt werden müßte. Dieſes erſte aller Dinge, dieſes Urding iſt dem Dogmatiker Gott. Nach ihm bringt zwar das abhängige Ding durch ſein Einwirken auf das Ich unmittelbar das Bewußtſeyn hervor; aber daß überhaupt Dinge ſind, davon iſt der Grund Gott.

§. 26.

Aber wie kann auf ſolche Art Bewußtſeyn entſtehen? Bewußtſeyn iſt nicht denkbar ohne Einheit, ohne einen unveränderlichen Mittelpunkt, von welchem unendlich viele Radien ausgehen, und zu dem ſie zurücke kehren, um welchen ſich unaufhörlich die Erſcheinungen

in Kreiſen herumdrehen, ohne welchen kein Mannigfaltiges möglich wäre, weil das Mannigfaltige erſt als ein ſolches erſcheint, wenn es der Einheit entgegen geſetzt wird. Keine Einheit, kein Mannigfaltiges; kein Unveränderliches, keine Veränderung. Ohne dieſe Einheit im Bewußtſeyn, an welches alles Mannigfaltige deſſelben geknüpft wird, würde durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich, wenn beyde von einer höhern Intelligenz beobachtet würden, ein bloßes Beſtimmtſeyn, keinesweges aber ein Bewußtſeyn, ein Vorſtellen, wodurch die Intelligenz einem gewiſſen Seyn, das durch Einwirkung der Dinge auf einander entſtehet, zuſieht, hervorgebracht werden.

„Die Intelligenz, als ſolche, ſagt Fichte, ſieht „ſich ſelbſt zu; und dieſes Selbſtſehen gehet unmittel„bar auf alles, was ſie iſt, und in dieſer unmittel„baren Vereinigung des Seyns, und des Sehens be„ſteht die Natur der Intelligenz. Was in ihr iſt, „und was ſie überhaupt iſt, iſt ſie für ſich ſelbſt; „und nur in wiefern ſie es für ſich ſelbſt iſt, iſt ſie „es als Intelligenz. Ich denke mir dieſes oder jenes „Objekt: was heißt denn das, und wie erſcheine ich „mir denn in dieſem Denken? Nicht anders, als ſo: „ich bringe gewiſſe Beſtimmungen in mir hervor, wenn „das Objekt eine bloße Erdichtung iſt; oder ſie ſind „ohne mein Zuthun vorhanden, wenn es etwas wirk„liches ſeyn ſoll; und ich ſehe jenem Hervor-

„brin-

„bringen, dieſem Seyn zu. Sie ſind in mir, „nur in wieferne ich ihnen zuſehe: Zuſehen, und „Seyn ſind unzertrennlich vereinigt. — Ein Ding „dagegen ſoll gar mancherley ſeyn: aber ſobald die „Frage entſtehet: für Wen iſt es denn das? wird „niemand, der das Wort verſtehet, antworten: für „ſich ſelbſt; ſondern es muß noch eine Intelligenz hinzu„gedacht werden, für welche es ſey: da hingegen die „Intelligenz nothwendig für ſich ſelbſt iſt, was ſie iſt, „und nichts zu ihr hinzugedacht zu werden braucht.“

„Durch ihr Geſetztſeyn, als Intelligenz, iſt das, „für welches ſie ſey, ſchon mit geſetzt. Es iſt ſo nach „in der Intelligenz — daß ich mich bildlich ausdrücke „— eine doppelte Reihe, des Seyns, und des Zuſe„hens, des Realen, und des Idealen; und in der Un„zertrennlichkeit dieſes doppelten beſteht ihr Weſen (ſie „iſt ſynthetiſch), da hingegen dem Dinge nur eine „einfache Reihe, die des Reellen (ein bloßes Geſetzt„ſeyn) zukommt. Intelligenz, und Ding ſind alſo ge„radezu entgegengeſetzt: ſie liegen in zwey Welten, „zwiſchen denen es keine Brücke giebt.“

„Dieſe Natur der Intelligenz überhaupt, und „ihre beſondern Beſtimmungen, will der Dogmatis„mus durch den Satz der Cauſalität erklären, ſie „ſoll Bewirktes, ſie ſoll zweytes Glied in der Reihe „ſeyn.“

„Aber

„Aber der Satz der Cauſalität redet von einer „reellen Reihe, nicht von einer doppelten. Die Kraft „des Wirkenden geht über auf ein Anderes, außer „ihm liegendes, ihm entgegengeſetztes, und bringt in „ihm ein Seyn hervor, und weiter nichts; ein Seyn „für eine mögliche Intelligenz außer ihm, und nicht „für daſſelbe. Gebt ihr dem Gegenſtande der Einwir„kung nur eine mechaniſche Kraft, ſo wird es den er„haltenen Eindruck fortpflanzen auf das ihm zunächſt „liegende, und ſo mag die von dem erſten ausgegan„gene Bewegung hindurch gehen durch eine Reihe, ſo „lang ihr ſie machen wollt; aber nirgends werdet ihr „ein Glied in derſelben antreffen, das in ſich ſelbſt „zurückgehend wirke. Oder gebt dem Gegenſtande der „Einwirkung das höchſte, was ihr einem Dinge geben „könnt, gebt ihm Reizbarkeit, ſo daß es, aus eigner „Kraft, und nach den Geſetzen ſeiner eignen Natur, „nicht nach dem ihm von dem Wirkenden gegebenen „Geſetze, wie in der Reihe des bloßen Mechanismus „ſich richte, ſo wirkt es nun zwar auf den Anſtoß zu„rück, und der Beſtimmungsgrund ſeines Seyns in „dieſem Wirken liegt nicht in der Urſache, ſondern „nur die Bedingung überhaupt, etwas zu ſeyn: aber „es iſt und bleibt ein bloßes, einfaches Seyn: ein „Seyn für eine mögliche Intelligenz außer demſelben. „Die Intelligenz erhaltet ihr nicht, wenn ihr ſie nicht „als ein Erſtes, Abſolutes hinzudenkt; deren Verbin„dung mit jenem von ihr unabhängigen Seyn zu er„klären,

„klären, euch ſchwer ankommen möchte. — Die „Reihe iſt und bleibt, nach dieſer Erklärung, ein„fach, und es iſt gar nicht erklärt, was erklärt wer„den ſollte. Den Uebergang von Seyn zum Vorſtel„len ſollten ſie nachweiſen; dies thun ſie nicht; denn „in ihrem Prinlip liegt lediglich der Grund eines „Seyns, nicht aber des dem Seyn ganz entgegenge„ſetzten Vorſtellens. Sie machen einen ungeheuern „Sprung in eine ihrem Princip ganz fremde Welt." (Philoſ. Journ. V. B. I. Heft. S. 27 — 29.)

§. 27.

Die Einheit des Bewußtſeyns, welche unläugbare Thatſache, und die Bedingung der Möglichkeit alles Bewußtſeyns iſt, läßt ſich aus der Einwirkung des Dinges auf die Intelligenz ſchlechterdings nicht erklären. Der ſich mir mit abſoluter Nothwendigkeit aufdringende Gedanke, daß ich ſelbſt alle die unzähligen Veränderungen, die in mir vorgehen, beobachte, ihnen zuſehe, ſie von mir, als über alle Veränderungen erhaben, und ſich immer gleich bleibend, unterſcheide — kurz das Bewußtſeyn meines abſoluten, unveränderlichen Ich kann mir unmöglich von außen gegeben werden, wenn man auch zugeben wollte, daß das Bewußtſeyn von Gegenſtänden gegeben werden könnte. Aber auch das letztere iſt ſchlechthin unmöglich. Denn wenn das Ich nicht urſprünglich, und

weſentlich, alſo unabhängig von allen Gegenſtänden, bewußtſeyend wäre, ſo würde das Ich ſo wenig von irgend einem Dinge Bewußtſeyn haben können, als z. B. ein Baum von dem andern Bewußtſeyn haben kann. Was ich von Dingen weiß, kann ich nur aus mir, und durch mich von ihnen wiſſen. Schon der Ausdruck, Gegenſtand, zeigt die Unabhängigkeit des Ich von allem dem an, was es nicht ſelbſt iſt. Wie kann ich mir etwas entgegenſetzen, und als Gegenſtand bezeichnen, wenn ich nicht unabhängig von allem, was außer mir iſt, weiß, daß ich bin, und was ich bin, und daß ich es ſelbſt bin, wodurch etwas als Gegenſtand beſtimmt wird? „Was ich beym „Urſprunge alles Wiſſens ſelbſt ausſage, was ich „weiß, dadurch, daß ich überhaupt weiß, kann ich „aus keinem andern Wiſſen gezogen haben; ich weiß „es unmittelbar, ich ſetze es ſchlechthin.“ (Fichte in ſeinem Syſteme der Sittenlehre S. V.)

Bey allen Veränderungen des Bewußtſeyns alſo bleibt immer dasjenige, das ſich bewußt iſt, unveränderlich eines, und daſſelbe. Iſt der Grund alles materiellen Bewußtſeyns, oder der mannigfaltigen Gegenſtände des Bewußtſeyns nicht das reine Bewußtſeyn, oder das abſolute Ich, das durch abſolute Selbſtkraft ſich als ſeyend ſetzt, oder deſſen Weſen darinn beſtehet, daß es nicht ſeyn kann, ohne ſich ſeiner bewußt zu ſeyn, bey welchem Seyn, und Bewußtſeyn

zuſammen fällt, ſo muß man, um das Bewußtſeyn zu erklären, nothwendig aus dem Ich herausgehen, und einen äußern Grund des Bewußtſeyns ſuchen. Will man ſagen, wie die Dogmatiker thun, die Dinge, die wir kennen, ſeyen durch ihre Einwirkung auf das Ich dieſer Grund, ſo iſt dies ſo viel, als nichts geſagt. Denn, wie wir ſchon gehört haben, durch den bloßen Mechanismus der Einwirkung, und Gegenwirkung der Dinge entſtehet in den Dingen ſelbſt nur ein Seyn, aber kein Bewußtſeyn. Es muß eine Intelligenz hinzugedacht werden, die jenes Seyn beſtimmt, und daher das Bewußtſeyn davon ſelbſt hervorbringt.

Das Ich wird in dieſem Syſteme zu einem bloßen Dinge herabgewürdigt; denn es wird vorausgeſetzt, daß es ſein Bewußtſeyn nicht durch eigne Kraft hervorbringen könne, ſondern erſt von außen erhalte. Und daher iſt es ganz grundlos, warum gerade das Ich durch dieſe mechaniſche Einwirkung das Bewußtſeyn erhalten ſolle, und warum nicht auch dieſes Bewußtſeyn in den Dingen, die als die Urſache des Bewußtſeyns in dem Ich geſetzt werden, durch die Wechſelwirkung der Dinge unter einander, und durch die Einwirkung des Ich auf ſie, entſtehe. Es iſt widerſinnig, warum gerade das Ich ſagen könne: Ich bin, und nicht auch die Dinge, die dem Ich ganz gleich geſetzt werden, weil das Ich zum Dinge herab-

gewürdigt wird. Wird aber das Ich den Dingen entgegengeſetzt, ſo iſt gar kein Grund da, warum überhaupt zwiſchen beyden eine Entgegenſetzung ſtatt haben könne, da weder dem Dinge, noch dem Ich die abſolute Kraft des Setzens zugeſtanden wird, ohne welches kein Entgegenſetzen möglich iſt. Dieſe Schwierigkeit bemerkte der ſcharfſinnige Leibnitz; und, um ſie zu heben, ſchuf er die Dinge alle in lauter Ich, oder vorſtellende Kräfte um; es war nach ihm zwiſchen den Dingen, und dem Ich kein weſentlicher Unterſchied; dieſer betraf nur den Grad des Vorſtellens. Die Dinge ſtellen ſich, und was außer ihnen iſt, nur auf eine höchſt dunkle Art vor, ſo daß ſie nie ein deutliches Bewußtſeyn, das iſt, ein Bewußtſeyn von ihrem Bewußtſeyn, haben können, ſtatt daß der Menſch ſowohl von ſich, als auch von allem, was er nicht ſelbſt iſt, ein reflektirtes, oder deutliches Bewußtſeyn haben kann. Auf ſolche Art glaubte er die ungeheure Lücke, welche die gemeinen Dogmatiker zwiſchen dem Seyn, und Bewußtſeyn übrig laſſen, auszufüllen, und den Uebergang von der Materie zum Geiſte möglich zu machen.

§. 28.

Will man aber ſagen, daß das Ich zwar unabhängig von den Dingen die Kraft habe, ſich ſeiner ſelbſt bewußt zu werden, und daß nur das Bewußt-

ſeyn

ſeyn von Dingen als materiellen Grund ſeines Entſtehens die Einwirkung derſelben auf das Ich fodere: ſo antworten wir, daß Selbſtbewußtſeyn, und Bewußtſeyn der Objekte auf das unzertrennlichſte verbunden, und eines durch das andere bedingt ſey, ſo, daß das erſte ohne das zweyte, und dieſes ohne jenes in der Wirklichkeit nicht denkbar iſt. Zweytens iſt das objektive Bewußtſeyn dem Weſen nach von dem Selbſtbewußtſeyn nicht verſchieden. Die Frage iſt, ob die abſolute Selbſtthätigkeit des Ich, die ſich in jedem Bewußtſeyn äußert, das Beobachten, und Beſtimmen des vorhandenen Seyns ſich aus einem Eindruck von außen erklären laſſe.

§. 29.

Die Dinge, die wir kennen, ſollen, nach der Behauptung der Dogmatiker, durch ihre Einwirkung auf das Ich der materielle Grund des Bewußtſeyns werden. Aber dies iſt nicht nur nichts geſagt, wie wir bisher geſehen haben, ſondern es iſt auch höchſt ungereimt, und der Ausſage des Bewußtſeyns ſelbſt zuwider.

Das Ding iſt, wie das Bewußtſeyn ſelbſt bezeuget, weiter nichts, als ein Aggregat von Veränderungen. Wie kann alſo durch das Ding Einheit in das Bewußtſeyn kommen? Alle Dinge, die in einem

mög-

möglichen Erfahrungskreiſe liegen, ſind weiter nichts, als Erſcheinungen von Veränderungen. In der ganzen Sinnenwelt giebt es kein unveränderlich Beſtehendes, kein Beharrliches, keine Subſtanz. Subſtanz iſt nur das Produkt unſeres freyen Denkens; wir denken zu den Veränderungen einen feſten Punkt, um ſie zu fixiren. Wir unterſcheiden dieſe Veränderungen, klaſſificiren ſie, faſſen diejenigen, die in irgend einer Rückſicht zunächſt einander gleich ſind, zuſammen, dadurch, daß wir etwas ſetzen, welchem ſie als ſeine Accidenzen, oder Prädikate inhäriren ſollen, und ſchaffen ſo ein beſtimmtes Ding. Wir würden unſerm eignen Bewußtſeyn widerſprechen, wenn wir glauben wollten, daß das Ding, die Subſtanz, das Beſtehende, welches wir zu den Veränderungen hinzudenken, um ſie zu fixiren, etwas Wirkliches wäre. Wir ſind uns vielmehr bewußt, daß jedes Ding, als ſolches, als Subſtanz, ein bloßes Gedankending ſey. Jedes Ding iſt weiter nichts, als ein Innbegriff gewiſſer beſtimmter Veränderungen; und das ganze Reich der Dinge iſt folglich nichts, als ein ewiger Kreislauf von Veränderungen, ohne daß etwas Unveränderliches, eine Subſtanz, zu entdecken wäre. Die ganze Natur iſt eine ewige Verwandlung.

Da nun in den Dingen ſchlechterdings nichts Beharrliches, nichts, das ſich immer gleich, immer ein und daſſelbe wäre, anzutreffen iſt, ſo können ſie auch

auch durch ihre Einwirkung auf uns nicht der Grund jener unveränderlichen Identität ſeyn, welche wir in unſerm Bewußtſeyn bemerken. Sie können uns nicht mittheilen, was ſie nicht ſelbſt haben. Wenden wir uns nun von Dingen weg, und reflektiren auf uns, um den Grund der Einheit des Bewußtſeyns zu finden, ſo bemerken wir in unſerm empiriſchen Bewußtſeyn, auch wieder nichts anders, als eine ewige Veränderung, und Bewegung. Ein Gedanke drängt den andern, wie eine Woge die andere in dem unermeſſenen Ocean. Es iſt kein feſter Ruhepunkt, kein Stillſtand zu bemerken. Unſer empiriſches Ich wird unaufhörlich beſtimmt, und dadurch verändert. Unſer Ich alſo, inſofern es ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, kann ſo wenig der Grund jener unveränderlichen Einheit des Bewußtſeyns ſeyn, als die Dinge außer uns. Auf dieſem Geſichtspunkt erſcheint auch das Ich nur als ein Aggregat von Veränderungen, und kann als ein bloßes Veränderliches nicht der Grund des Unveränderlichen werden. Was wir in dem Ich wahrnehmen, iſt keine Subſtanz, ſondern es ſind lauter Veränderungen, die wir durch ein Etwas, das wir Ich, oder Seele, oder Geiſt nennen, fixiren, um uns in dem Strome des ewigen Wechſels nicht ſelbſt zu verlieren.

§. 30.

Aber wie kommt es, daß wir ein Ich ſetzen, um dieſe Veränderungen, die wir uns ſelbſt zuſchreiben, zu fixiren? Wie kommt es, daß wir die unzähligen Gedanken, Empfindungen, und Begierden, deren wir uns bewußt werden, unſer nennen, an unſer Ich knüpfen, oder daß wir unſer auf ſolche Art unaufhörlich verändertes Ich an ein anderes unveränderliches Ich knüpfen, das alle dieſe Veränderungen beobachtet, in dieſer Rückſicht immer daſſelbe bleibt, und dadurch, daß es nie verändert wird, das Bewußtſeyn von Veränderungen hervorbringt, und beſtimmt? Denn wenn es alle dieſe Veränderungen anſchauen ſoll, ſo muß es über dieſelben erhaben, und folglich kann es denſelben nicht unterworfen ſeyn. Iſt dieſes unveränderliche Ich, an welches wir das veränderliche knüpfen, unſer eigenes Ich, oder iſt es ein fremdes? Iſt es unſer eignes, ſo haben wir ja keinen Grund über daſſelbe hinauszugehen, um das Bewußtſeyn zu begründen. Das Ich iſt ſich ſeiner bewußt, weil im Bewußtſeyn ſein Weſen beſteht. Es iſt ſich der Dinge bewußt, weil es ſich ſeiner bewußt iſt. Durch das Selbſtbewußtſeyn beſtimmt es die Dinge; dieſe ſind das, was das Ich nicht iſt. Durch das Bewußtſeyn der Dinge beſtimmt es ſich ſelbſt, es iſt gerade das Gegentheil von dem, was die Dinge ſind. Auf dieſe Art verändert ſich das

Ich ſelbſt. Es iſt urſprünglich ein Unbeſtimmtes, und wird nur durch ſich ſelbſt ein Beſtimmtes. Das einmal beſtimmte wird weiter beſtimmt durch den immerwährenden Wechſel der Gedanken, und Gegenſtände. Auf ſolche Art wird das Ich, nachdem es einmal in gewiſſe Schranken geſetzt iſt, von Zeit zu Zeit verändert, das iſt, von Schranke zu Schranke getrieben, aber durch ſich ſelbſt, nämlich durch das unbeſchränkte Ich. Was alſo im Ich veränderlich iſt, iſt das endliche, beſchränkte, beſtimmte Ich. Das unendliche, unbeſchränkte, beſtimmende Ich iſt keiner Veränderung fähig. So iſt Mannigfaltigkeit, und Einheit des Bewußtſeyns zugleich möglich. Alles hängt an einem feſten Ringe, dem reinen Selbſtbewußtſeyn, das ſchlechthin möglich iſt, das iſt, das außer ſich keines weitern Grundes bedarf.

§. 31.

Bleibt man hingegen bey dem empiriſchen Bewußtſeyn, bey dem Ich, inſofern es verändert, und ins Unendliche veränderlich iſt, ſtehen, ſo iſt die Einheit des Bewußtſeyns, und das Bewußtſeyn überhaupt weder durch das veränderliche Ding außer dem Ich, noch durch das veränderliche Ich zu erklären, ſondern es muß, wenn man das abſolute Ich verkennt, ein unveränderliches Ding, eine abſolute Subſtanz geſetzt werden, in welchem das Ich, und das Ding, als

Acci-

Accidenzen ſubſiſtiren. Dieſe abſolute Subſtanz iſt Gott, von welchem das Ich, als das Vorſtellende, und das Ding, als das Vorgeſtellte, bloße Modifikationen ſind.

Das iſt das Syſtem des Spinoza, das einzig mögliche, auf welches der realiſtiſche Dogmatismus, der Ich, und Nicht-Ich vereinigt, kommen muß, wenn er conſequent verfahren will. Es ſoll die Einheit des Bewußtſeyns erklärt werden. Dies iſt bloß durch das reine Selbſtbewußtſeyn, oder das abſolute Ich, das voraus geſetzt wird, möglich. Dringt man nicht bis auf dieſen abſoluten Grund vor, ſo bleibt nichts übrig, als ein veränderliches Ding, und ein veränderliches Ich; beyde ſind, eben weil ſie veränderlich ſind, nur Accidenzen; das Ding iſt nichts, als Veränderung im Raume, alſo Ausdehnung, eine gewiſſe beſchriebene Raumlinie, und das Ich nichts anders, als Veränderung in der Zeit, alſo eine Reihe von Gedanken, eine fixirte Zeitlinie.

Da nun aber Ausdehnung, und Gedanke nicht für ſich beſtehen können, ſo ſubſiſtiren ſie nur in der einzigen Subſtanz, in dem eigentlichen Dinge an ſich, von welchem alle veränderlichen Dinge abhängen, die keine wahre, für ſich beſtehende Dinge, ſondern nur Accidenzen ſind. Dieſes einzige wahre Ding an ſich, dieſe einzige Subſtanz, iſt Gott.

„Spi-

„Spinoza läugnet, wie Fichte in der Wiſ„ſenſchaftslehre richtig bemerkt, die Einheit des empi„riſchen Bewußtſeyns nicht, aber er läugnet gänzlich „das reine Bewußtſeyn. Nach ihm verhält ſich die „ganze Reihe der Vorſtellungen eines empiriſchen Sub„jekts zum einzigen reinen Subjekt, wie eine Vorſtel„lung zur Reihe." (So wie jede einzelne Vorſtellung durch die ganze Reihe der vorhergehenden Vorſtellungen bedingt iſt, ſo iſt nach Spinoza auch die ganze Reihe bedingt, ſo daß im Ich kein abſoluter Anfangspunkt liegt. Die Reihe iſt alſo durch etwas außer dem Ich bedingt, nämlich durch das einzige reine Subjekt, durch die einzige wahre Subſtanz, welche Gott iſt.)

„Ihm, ſagt Fichte ferner, iſt das Ich (dasje„nige, was er ſein Ich nennt, oder ich mein Ich „nenne) nicht ſchlechthin, weil es iſt; ſondern weil „etwas anderes iſt." (Oder: Es iſt ſich nicht bewußt, weil es ſchlechthin nicht ſeyn kann, ohne ſich bewußt zu ſeyn, weil ſein wahres Seyn im Bewußtſeyn, und ſein Bewußtſeyn in ſeinem Seyn beſteht, weil Seyn, und Bewußtſeyn, Objektivität, und Subjektivität im Ich abſolut Eins ſind; ſondern weil etwas anders iſt, nämlich Gott, als die einzige abſolute Subſtanz, wodurch ſein Bewußtſeyn möglich, hervorgebracht, und beſtimmt wird. Das ganze Bewußtſeyn iſt daher eine Folge, Beſtimmung, oder Modifikation

der

der Gottheit. So wie das ganze Bewußtſeyn von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, ſo wird auch jedes einzelne Bewußtſeyn von Gott hervorgebracht. Der nothwendige Gedanke, der ſich uns aufdrängt, daß wir ſelbſt es ſind, die jede Vorſtellung, jede einzelne Beſtimmung des Bewußtſeyns hervorbringen, daß wir folglich frey, ſelbſtſtändig, und abſolut ſind, iſt in den Augen der Vernunft nichts weiter, als ein bloßer Schein.)

„Das Ich iſt nach ihm (nach Spinoza) für „das Ich — Ich, aber er fragt, was es für etwas „außer dem Ich ſeyn würde.“ (Das heißt: Das Ich wird ſich zwar ſeiner bewußt, aber bloß als eines veränderlichen Ich, keineswegs aber als reinen abſoluten Ich. Das Veränderliche ſetzt ein Unveränderliches, ein nicht bloß für ſich, ſondern durch ſich ſelbſt Beſtehendes voraus, in welchem das Veränderliche geſetzt werden muß, als in ſeinem Grunde. Durch dieſes letztere bekommt es erſt ſeine Beſtimmung. Das Ich iſt alſo, nach Spinoza, ein Etwas nur durch ein anderes Etwas, es iſt nicht Etwas durch ſich ſelbſt.) „Ein ſolches außer dem Ich wäre gleichfalls ein Ich, „von welchem das geſetzte Ich (mein Ich), und alle „mögliche ſetzbare Ich Modifikationen wären. Er „trennt das reine, und das empiriſche Bewußt„ſeyn. Das erſtere ſetzt er in Gott, der ſeiner nie „bewußt wird, da das reine Bewußtſeyn nie zum Be-

„wußt-

„wußtſeyn gelangt (dem reflektirten, beſtimmten Be-
„wußtſeyn immer zum Grunde liegt); das letztere in
„die beſonderen Modifikationen der Gottheit. So
„aufgeſtellt iſt ſein Syſtem völlig conſequent, und un-
„widerlegbar, weil er in einem Felde ſich befindet,
„auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen
„kann; aber es iſt grundlos; denn was berechtigte
„ihn denn, über das im empiriſchen Bewußtſeyn ge-
„gebene reine Bewußtſeyn hinaus zu gehen?“

Fichte macht noch die Bemerkung, daß das Leibnitziſche Syſtem in ſeiner Vollendung nichts anders ſey, als Spinozismus, wie Salomo Maimon zeige in der Abhandlung: Ueber die Progreſſen der Philoſophie; und daß es nur zwey völlig conſequente Syſteme gebe, das kritiſche, welches das, Ich bin, als die letzte Grenze alles Bewußtſeyns, und Erkennens anerkenne, und das Spinoziſtiſche, welches ſie überſpringe.

§. 32.

Daß das Spinoziſtiſche Syſtem, obſchon es Gott an die Spitze alles deſſen, was iſt, ſtellt, dennoch weiter nichts ſey, als reiner Atheismus, iſt für jeden klar, der weiß, daß es uns bey dem Begriff Gott nur darum zu thun iſt, daß alles, was iſt, und je ſeyn wird, nach moraliſchen Beziehungen gedacht, und

der höchſte Vernunftzweck realiſirt werden könne. Ein bloſſes abſolutes, allmächtiges Ding, unendlich in der Ausdehnung, und Denkkraft, wodurch alle Freyheit, und folglich alle Moralität aufgehoben wird, hilft uns zu nichts, und iſt nichts, als ein Götze, der uns herabwürdiget, ja uns ganz verſchlingt. Mit dem Atheismus iſt Fatalismus nothwendig, und unzertrennlich verbunden. Da nun der Spinozismus das einzig mögliche vollendete Syſtem des Dogmatismus iſt, ſo iſt klar, daß jede Art des Dogmatismus, wo vom bloßen Seyn, von Naturnothwendigkeit, nicht vom abſoluten Handeln, von Freyheit ausgegangen wird, auf Atheismus, und Fatalismus, wenn man conſequent verfährt, führet, und führen muß. Inſofern nun alle bisherige Philoſophie bis auf Fichte weiter nichts, als Dogmatismus war, ſo lehrte ſie, nach einer richtigen Schlußfolge aus den aufgeſtellten Grundprincipien, weiter nichts, als Atheismus, und Fatalismus. Kant ſuchte dieſem Unweſen durch eine vollſtändige Kritik der bisherigen Philoſophie zu ſteuern, und gab Winke für das einzig mögliche Princip der Philoſophie, das er aber nicht ausdrücklich, und beſtimmt aufſtellte noch ſyſtematiſch entwickelte. Was alſo Kant lehrte, iſt nicht atheiſtiſch, ſondern ganz darauf berechnet, den Atheismus zu ſtürzen, dadurch, daß er die ganze bisherige Philoſophie, die wirklich atheiſtiſch iſt, über den Haufen zu werfen, ſich beſtrebte. Aber ſeine Philoſophie iſt mehr eine philoſo-

phiſche Polemik, als eigentliche, wahre Philoſophie, weil es ihr an einem haltbaren Grundprincip fehlt. Kant war aber auch ſo beſchieden, dies ſelbſt zu bekennen. Denn er wollte das, was er geleiſtet hat, nur als Materialien zu einer künftigen Philoſophie, als Wiſſenſchaft angeſehen wiſſen. Er überließ es andern ſcharfſinnigen Köpfen, das auszuführen, was er nur angedeutet hatte. Darauf machte aber der große Hauſe den Kantianer keine Rückſicht. Wie das Servum imitatorum pecus zum bloßen Nachbeten gewöhnt, ſah dieſer Pöbel dergleichen Stellen Kants, in welchen er zum Selbſtdenken auffoderte, nur für Aeußerungen einer übergroßen Beſcheidenheit an, hielt die Kritik für ein vollendetes Syſtem, an welchem gar nichts zu ändern, vielweniger noch etwas zu erſetzen ſey, und mißverſtand alſo dieſelbe gänzlich. Nur aus dieſem gänzlichen Mißverſtehen iſt es erklärlich, daß die Kritik, die allen Dogmatismus für immer zu verbannen ſtrebte, aufs neue zu dem widerſinnigſten Dogmatismus umgeformt wurde. Und ſo wurde auch die Kantiſche Philoſophie unter der Hand der zahlreichen philoſophiſchen Quackſalber atheiſtiſch, weil jeder Dogmatismus auf Atheismus führet. Es wird hier keinesweges behauptet, daß die bisherigen Philoſophen, die Leibnitzianer, Lockianer, Kantianer Atheiſten waren, oder ſind; ſondern nur, daß ihre Philoſophie atheiſtiſch ſey, inſofern ſie jeden conſequenten Denker znm Atheismus führen muß. Daß die Philoſophen

phen ſelbſt nicht Atheiſten ſind, obſchon ihre Philoſo-
phie atheiſtiſch iſt, das haben ſie ihrer Inconſequenz,
alſo ihrer unphiloſophiſchen Denkart zu verdanken.
Zudem ſind die Philoſophen gewöhnlich beſſer, als es
ihre Philoſophie iſt. Es wird vielmehr in dem Fich-
tiſchen Syſtem behauptet, daß kein Menſch, weder
Philoſoph, noch Nicht-Philoſoph, je eigentlicher Atheiſt
ſeyn, oder werden könne; daß der Glaube an Gott
nothwendig mit dem Bewußtſeyn der Ichheit, und
Perſönlichkeit verbunden ſey; daß Niemand denken
könne, Ich bin, ohne zugleich mit zu denken, daß
Gott ſey; daß Gott das urſprünglich Objek-
tive, in der überſinnlichen Anſicht der Welt
ſey, ſo wie die Materie das urſprünglich Ob-
jektive in der ſinnlichen Anſicht derſelben iſt;
daß folglich im eigentlichſten Verſtande wahr ſey, was
ein alter hebräiſcher Dichter behauptet, wenn er ſpricht:
Der Thor ſagt in ſeinem Herzen: Es iſt
kein Gott. Ja, um Gott läugnen zu können, muß
man wahnſinnig ſeyn, das iſt, das Selbſtbewußtſeyn
verlohren haben, nicht wiſſen, ob man ein Ich, oder
ein Block ſey. Aber der Wahnſinnige iſt gar nichts;
er iſt alſo weder Atheiſt, noch Theiſt. Folglich iſt gar
kein Atheismus in der Wirklichkeit möglich; ſondern
nur in der Spekulation. Es iſt ſonderbar, daß man
eine Philoſophie des Atheismus beſchuldigen will, die
behauptet, und durch ihr ganzes Syſtem beweiſet, daß
der Glaube an Gott in dem Begriffe der Ichheit, und

Per-

Perſönlichkeit weſentlich liege, und daß er folglich eben ſo wenig eines Beweiſes bedürftig ſey, als es nöthig iſt, einem Menſchen zu beweiſen, daß er ein vernünftiges Weſen ſey. Diejenigen Philoſophen hatten zum Theile Recht, welche behaupteten, daß der Glaube an Gott angebohren ſey. Er iſt angebohren, inſofern er in der Natur der Intelligenz liegt, ſo wie auch der Glaube an die materielle Welt in derſelben liegt, und inſoferne angebohren iſt. Er liegt aber nicht ſchon fertig, und wie eingeſchachtelt in dem Ich; ſondern er wird nothwendig hervorgebracht, ſobald das Ich ſich ſeiner Freyheit bewußt wird, und nach dem Geſetze der Freyheit zu handeln, durch Freyheit aufgefodert wird. Dies iſt der wichtige Vortheil der wahren Philoſophie, die nur eine ſeyn kann. Alle Wahrheiten hängen in dem Syſteme des menſchlichen Geiſtes unzertrennlich, und weſentlich zuſammen. Das Schickſal der einen iſt immer das Schickſal aller übrigen; wird eine verkannt, und aufgehoben, ſo werden auch alle übrigen verkannt, und aufgehoben, wenn die Spekulation conſequent verfahren will. So wie jede Philoſophie, die von einem irrigen Grundſatz ausgehet, nothwendig alle Wahrheit verbannt, und nichts, als Irrthum behaupten kann, und folglich auch die Grundwahrheit von der Realität der Idee der Gottheit aufhebt, ſo gewährt uns auch die wahre Philoſophie den Beſitz aller Wahrheit, und führt uns zu Gott zurücke, von

 wel-

welchem ſich nie das Herz, wohl aber der Geiſt durch verkehrte Spekulation verirren kann. Sie iſt der heilige Geiſt, der über uns kommen, und uns alle Wahrheit lehren ſoll.

§. 33.

So eine verkehrte Spekulation, die zum Atheis- mus führet, iſt Spinozas einzige Subſtanz, unendlich an Ausdehnung, und Gedanken. Und doch wünſchet Herr Herder in ſeiner Schrift, Gott, daß dieſer geometriſche Begriff von Gott allgemein in der Philoſophie hätte angenommen werden mögen. „Was „heißt Subſtanz, läßt er Theophron S. 47. ſpre- „chen, als ein Ding, das für ſich beſteht, das „die Urſache ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt „hat? Ich wollte, daß dieſe reine Wortbedeutung „in die Philoſophie hätte eingeführt werden können. „Im ſchärfſten Verſtande iſt kein Ding der Welt Sub- „ſtanz, weil alles von einander, und zuletzt alles von „Gott abhängt, der auf dieſe Weiſe die höchſte, ein- „zige Subſtanz iſt. Indeſſen hat dieſer geometri- „ſche Begriff in der Philoſophie, die immer noch po- „pulär bleiben muß (das iſt gerade das Hauptgebre- „chen aller bisherigen Philoſophie; denn die wahre „Philoſophie muß ſich nothwendig über alle Popula- „rität, die ſie erſt begründen ſoll, erheben, und kann „alſo ſchlechterdings nicht populär ſeyn), keinen all-

„ge-

„gemeinen Gebrauch erhalten können, weil wir „uns bey aller Abhängigkeit dennoch für ſelbſtſtändig „halten, und auf gewiſſe Weiſe auch halten können.“ (Nein, iſt der oben aufgeſtellte Begriff von Subſtanz der wahre, und iſt Gott die einzige Subſtanz, ſo können, ſo dürfen wir uns ſchlechterdings nicht für ſelbſtſtändig halten, weil wir nach dieſer Vorausſetzung nicht frey ſeyn können. Das Bewußtſeyn von Unabhängigkeit, und Selbſtſtändigkeit, das ſich uns nothwendig aufdrängt, iſt nichts, als ein täuſchender Schein, der durch die Vernunft dahin berichtigt werden muß, daß wir in der That nicht ſelbſtſtändig, und frey ſind, weil wir nur Modifikationen, und Accidenzen von Gott, als der einzigen Subſtanz ſind. Der geometriſche Begriff von Gott, der ganz mathematiſch iſt, indem er bloß Raum, und Zeit zur Grundlage hat, iſt abſolut atheiſtiſch.)

§. 34.

Fichte behauptet, daß das Leibnitziſche Syſtem in ſeiner Vollendung kein anderes ſey, als das Spinoziſtiſche. Dies erhellet aus folgendem. Auch Leibnitz drang nicht bis zum reinen Selbſtbewußtſeyn vor; er fand alſo keinen völlig hinreichenden, abſoluten Grund des Bewußtſeyns weder in den Dingen außer uns, noch im Ich. Nicht in den Dingen: dieſe vernichtete er ſogar, und ſchuf ſie in lauter Mo-

 nade,

nade, oder vorſtellende Kräfte um. Denn er ſah wohl ein, daß durch die bloße mechaniſche Wechſelwirkung der Dinge kein Bewußtſeyn entſtehen könne. Durch das Einwirken der Dinge alſo auf das Ich kann im Ich kein Bewußtſeyn entſtehen. Ja es läßt ſich gar nicht denken, wie die Materie auf ein ganz geiſtiges Weſen, wo es gar keinen Berührungspunkt giebt, einwirken könne. Aber iſt die Körperwelt ein bloßes Aggregat von einfachen, vorſtellenden Subſtanzen, ſo ſcheint in gewiſſer Rückſicht die Schwierigkeit in Betreff der Wechſelwirkung zwiſchen dem Ich, und den übrigen vorſtellenden Subſtanzen, die in ihrer Verbindung als Körper erſcheinen, als zwiſchen ganz homogenen, und nur dem Grade der Vorſtellungskraft, keinesweges aber dem Weſen nach verſchiedenen Subſtanzen wegzufallen; und dann läßt ſich nicht ſagen, daß durch dieſe Wechſelwirkung das Bewußtſeyn entſtehe, ſondern jede der in Wechſelwirkung begriffenen Subſtanzen hat ſchon dieſe Kraft des Bewußtſeyns in ſich. Aber, da in dieſem Syſteme die Natur der Intelligenz verkannt wird, ſo läßt ſich kein Grund angeben, aus welchem erhelle, daß unſere Vorſtellungen von den Dingen gerade ſo beſchaffen ſind, wie es die Natur der Dinge erfodert. Wir können nie wiſſen, ob uns unſer Bewußtſeyn in Abſicht auf die Natur der Dinge nicht täuſche. Dieſem Mangel ſuchte daher Leibnitz durch die Idee der präſtabilirten Harmonie nachzuhelfen. Die bewußtſeyende Kraft des

Ich iſt nicht abſolut, ſondern bloß beſchränkt, und endlich. Hier hat nicht, wie bey Fichte, die innigſte und unzertrennlichſte Verbindung zwiſchen Unendlichkeit und Endlichkeit, ſondern bloße Endlichkeit ſtatt. Die endliche Kraft des Bewußtſeyns ſetzt nothwendig eine unendliche voraus; dieſe iſt weder in dem Ich, noch in dem Dinge, weil Leibnitz das reine Selbſtbewußtſeyn, oder das abſolute Ich nicht kannte, als welches urſprünglich unendlich ſich ſelbſt in Schranken ſetzt. Denn es kann ſeiner ſelbſt nicht bewußt werden, ohne ſich zugleich bewußt zu werden, daß es von von allem dem, was man Ding nennt, verſchieden, und folglich von der ganzen Sphäre des bloßen Seyns, das den Dingen zukommt, ausgeſchloſſen ſey. Da nun Leibnitz das abſolute Ich, als abſolute, unendliche, unbeſchränkte Kraft des Bewußtſeyns nicht kannte, ſo wurde er nothwendig von dem bloß beſchränkten Ich außer daſſelbe zur höchſten, vorſtellenden Kraft, die ihm Gott war, hingetrieben. Folglich war ihm das menſchliche Bewußtſeyn weiter nichts, als eine Modifikation der Gottheit. Gott iſt die unendliche Intelligenz, wodurch die untergeordneten vorſtellenden Kräfte in ihrem Bewußtſeyn beſtimmt werden, ſo, daß jedes einzelne Bewußtſeyn nicht möglich wäre, ohne das reine Bewußtſeyn, das in Gott iſt. Auch nach Leibnitz iſt das Ich nicht, weil es iſt, ſondern weil etwas anderes, nämlich Gott, iſt. Oder das Ich iſt ſich nicht bewußt, weil es abſolut iſt, weil es nicht

ſeyn

ſeyn kann ohne Bewußtſeyn, ſondern weil Gott iſt, durch deſſen abſolute Kraft es ſich bewußt iſt. Es iſt zwiſchen Spinoza und Leibnitz kein anderer Unterſchied, als daß Spinoza zweyerley Arten von Modifikationen der Gottheit, als einziger Subſtanz ſetzt, die weſentlich von einander verſchieden ſind, nämlich Gedanke, und Ausdehnung; Leibnitz aber nur eine einzige Art davon annimmt, nämlich bloß vorſtellende Kräfte, die nur dem Grade nach von einander verſchieden ſind, und ihre Subſtanz in Gott haben. Beyde kommen darinn mit einander überein, daß ſie das reine Selbſtbewußtſeyn, oder das abſolute Ich läugnen. In beyden Syſtemen fällt dasjenige, was in den Augen des Vernunftweſens das ſchätzbarſte iſt, und ſein Weſen ausmacht, nämlich die Freyheit, und Selbſtſtändigkeit weg. Denn wenn ich frey ſeyn ſoll, ſo muß ich, inſofern ich frey bin, durch nichts außer mir, alſo auch nicht einmal durch Gott beſtimmbar ſeyn. Ich muß folglich als freyes Weſen von allem, alſo auch von Gott, ganz unabhängig ſeyn, und abſolut mich durch mich ſelbſt beſtimmen können. Außerdem ſind meine Handlungen und Vorſtellungen nicht meine Handlungen, und Vorſtellungen, ſondern desjenigen Weſens, durch welches ich beſtimmt werde; folglich kann mir weder moraliſcher Werth, noch Unwerth zugeſchrieben werden, und alle Imputation iſt ſinnlos.

§. 35.

§. 35.

Bin ich in Beziehung auf Gott bloß eine Maſchine, z. B. einem Uhrwerke gleich, das nicht nur ſeinem Daſeyn, ſondern auch ſeinen Beſtimmungen nach einzig von Gott, dem allmächtigen Werkmeiſter abhängt, ſo, daß alle möglichen Veränderungen dieſes durch den Willen des Urhebers prädeſtinirt ſind, ſo bin ich kein Ich, weil ich nicht frey bin; denn Freyheit, Selbſtſtändigkeit, abſolute Unbeſtimmbarkeit durch irgend etwas außer dem Ich iſt das Weſen des Ich. Nicht nur mein Willensvermögen iſt gänzlich aufgehoben, ſondern ſogar mein Vorſtellungsvermögen, weil auf dem höchſten Geſichtspunkte der Transſcendental-Philoſophie Willens- und Vorſtellungsvermögen, praktiſche und theoretiſche Vernunft abſolut Eins ſind.

Es hat Menſchen, ja ganze zahlreiche, aus Millionen beſtehende Sekten gegeben, und giebt ſolche noch, die es zum ewigen, unwiderruflichen Glaubensartikel machten, daß der Menſch weiter nichts, als eine bloße Maſchine ſey, und daß Gott alles in allem wirke, und die ſogar alle diejenigen als Hochverräther der Menſchheit, und als des ſchmerzlichſten Todes würdige Verbrecher hielten, die durch ein lebhaftes Gefühl ihrer Menſchenwürde gehoben, einen ſolchen die Vernunft ſo tief herabſetzenden, und in ihrem Weſen vernichtenden Unſinn nicht glauben wollten.

Seit

Seit dem großen Schwätzer Auguſtin, dem Kirchenlehrer, den man gewöhnlich das große Licht der abendländiſchen Kirche nennet, der aber in mancher Rückſicht weiter nichts, als ein täuſchender Irrwiſch in der ſchauervollen, ſtürmiſchen, und, beynahe bis auf unſere Zeiten fortdauernden Nacht des religiöſen Aberglaubens war — ſeit dieſem heiligen Irrwiſche glaubte die theologiſch orthodoxe Parthey unter allen chriſtlichen Sekten beynahe allgemein (wer anders glaubte, war in den Augen des großen Haufens ein gefährlicher Ketzer, den zu verfolgen man für den würdigſten Gottesdienſt hielt), daß der Menſch aus eigner Kraft gar nichts vermöge, daß er nicht einmal eines guten Gedankens, viel weniger einer guten That fähig ſey; daß jede gute Geſinnung, und Handlung Wirkung, und zwar ausſchließende Wirkung der Gnade Gottes ſey, die eben darum, weil ſie Gnade ſey, von Gott aus bloßer Willkür an einige wenige verſchwendet, und andern mit vollem Rechte entzogen werde, ſo, daß die Menſchen von Gott entweder zur Seligkeit, oder zur ewigen Verdammniß beſtimmt ſeyn müſſen. Auguſtin nennt daher die ganze Menſchheit eine maſſa damnata, aus welcher die bloße willkürliche Gnade einige Auserwählte heraus zieht, und zur Seligkeit beſtimmt. Man ließ dem Menſchen keine Freyheit übrig, als in Rückſicht auf böſe Handlungen, ſo wie die Kantianer, welche die praktiſche Vernunft als den Grund der Freyheit angeben, dem Menſchen

alle Freyheit in Rückſicht auf böſe Handlungen abſprechen, und ihm nur Freyheit in Betreff guter Handlungen zuſchreiben.

Nach der Meynung jener übernatürlichen Finſterlinge kann der Menſch ſeiner durchaus verderbten Natur nach, und ohne Unterſtützung der alles Gute wirkenden Gnade Gottes weiter nichts, als böſes thun. Dieſer ſo ſchädliche, vernunftwidrige, und die Menſchheit in ihrem Weſen vernichtende Irrthum wurde ſelbſt durch die großen, und verdienſtvollen Reformatoren der Kirche, durch *Luther*, und *Calvin* nicht nur nicht aufgehoben, ſondern wegen gewiſſer ärgerlichen Lehren in der römiſchen Kirche, die ſie zu vertilgen ſtrebten, noch beſtätigt, und weit nachdrücklicher, und ausführlicher gelehrt, als es in der römiſchen Kirche geſchah. Auch ſie waren ſtrenge Anhänger *Auguſtins*, der ſeine manichäiſchen Träumereyen zum Theile auf die katholiſche Kirche mit übertrug. Auch die Reformatoren zahlten der menſchlichen Schwäche, und den herrſchenden Vorurtheilen ihres Zeitalters ihren Tribut.

§. 36.

Es traten Philoſophen auf, die es wagten, dieſen verderblichen, und ſinnloſen Irrthum zu beſtreiten, und ſogar lächerlich zu machen. Aber was *Leſſing* im *Nathan dem Weiſen* ſagt, daß nicht alle

frey

frey ſeyen, die fremden Feſſeln ſpotten, das traf auch hier ein. Dieſe Philoſophen kamen unter der Leitung der dogmatiſchen Denkart auf denſelben Irrthum zurück, und mußten auf denſelben zurück kommen, wenn ſie conſequent ſeyn wollten. Es hilft nichts, zu ſagen, und aus vollem Halſe zu ſchreyen, daß der Menſch frey ſey, und die entgegengeſetzte Denkart, als den ſchädlichſten und unvernünftigſten Unſinn zu brandmarken; nichts, ſich mit dem Glauben an die Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Natur zu brüſten, und auf andere, die zur größeren Ehre Gottes das Gegentheil behaupten, als auf arme, durch Aberglauben berückte Schwärmer herabzublicken, wenn man bey allem dieſem ſtolzen Eigendünkel, und Vorgeben Grundſäze aufſtellt, die nothwendig auf denſelben traurigen Irrweg führen.

§. 37.

Dies thut der Dogmatismus; er gehet von einem Grundſatze, nämlich von dem durch Objekte beſtimmten, folglich nicht freyen, ſondern abhängigen Ich aus; das Ziel kann alſo kein anderes ſeyn, als Geiſtesſklaverey, und Maſchinerie des Ich, welche nothwendig dadurch entſtehet, daß man das Ich, als ſolches, von einem Urdinge abhängig, und zu einem Accidenz deſſelben macht. Dies ſieht man deutlich in dem Syſteme des Spinoza, das als der vollendete, und

ſyſte-

ſyſtematiſch durchgeführte Dogmatismus anzuſehen iſt. Daſſelbe Reſultat hat auch in dem Syſteme des Leibnitz ſtatt. Denn Leibnitzens untergeordnete vorſtellende Kräfte, oder Monade, ſind doch weiter nichts, als Modifikationen der höchſten vorſtellenden Kraft. Es iſt auch ganz natürlich, daß man in dem Dogmatismus immer wieder zu dem beſtimmten Ich, bey welchem keine Freyheit denkbar iſt, zurücke kommen muß, wenn man den einmal eingeſchlagenen Weg ſtandhaft verfolgt, und nicht durch dunkle Gefühle der innern, durch kein Räſonnement zu vertilgenden, Würde der menſchlichen Natur unvermerkt auf einen Seitenweg verleitet, bey dem ganz entgegen geſetzten Ziele ankömmt. Das Syſtem des menſchlichen Geiſtes iſt ein beſtimmter Kreis; von welchem Punkte man ausgehet, zu dieſem muß man auch nach Vollendung des Kreislaufes wieder zurücke kommen. Gehet man folglich von dem beſtimmten Ich aus, ſo iſt es unmöglich, wenn man nicht einen Nebenweg einſchlägt, zu dem beſtimmenden, und freyen Ich zurücke zu kommen. Man muß alſo von dem abſoluten, freyen Ich ausgehen, wenn man auf daſſelbe zurück kommen, und die Freyheit des Menſchen, worinn ſeine höchſte Würde beſtehet, und mit ihr die überſinnliche Welt, die Unſterblichkeit der Seele, die Seligkeit, und Gottheit retten will. Denn dies alles fällt mit der Freyheit des Menſchen weg, die die einzig mögliche Brücke iſt, auf welcher man auf den Boden der ſonſt ſchlechter-

dings

dings unzugänglichen, und gänzlich unbekannten überſinnlichen Welt, oder des Reiches Gottes, hinübergehen kann, deſſen freyer Mitbürger der Menſch iſt, wo er als freyes Weſen Gott gleich, und folglich nicht unter Gott, ſondern neben Gott, voll des Hochgefühles ſeiner Würde ſtehet. Ja, die Freyheit iſt ſogar auch die Brücke, die uns den Zugang zu der Sinnenwelt verſchafft, die nur, ſo zu ſagen, ein Wiederſchein der Freyheit, und ohne ſie für uns ſchlechterdings nichts iſt. Die Freyheit verbindet alſo beyde Welten mit einander, die überſinnliche, und ſinnliche Welt, und macht ſie zu einem, und demſelben unzertrennlichen Ganzen. Sie giebt unſern Vorſtellungen ſowohl von ſinnlichen, als überſinnlichen Gegenſtänden nicht nur die Form, ſondern auch den Innhalt. Sie iſt der Punkt, wo Materie, und Form in Eins zuſammen fällt, alſo auch der Punkt, von welchem alle Materie, und Form ausgehet, und nach welchem beydes in allen möglichen Vorſtellungen zu beſtimmen iſt. Durch ſie erblicken wir das urſprünglich Objektive in der ſinnlichen, wie in der überſinnlichen Welt. Sie iſt das urſprünglich Subjektive, das dem urſprünglich Objektiven in beyden Welten eigen, und gemeinſchaftlich iſt. Wir ſind nur inſofern Bürger der ſinnlichen Welt, als wir Bürger der überſinnlichen ſind, und umgekehrt. Oder wir ſind nur ſinnlich, inſofern wir überſinnlich, und überſinnlich, inſofern wir ſinnlich ſind. Das Sinnliche und Ueberſinnliche iſt unzertrennlich

lich in der Wirklichkeit verbunden, und wird nur in der Spekulation zum Behufe der Spekulation von einander getrennt, um beydes in der Abſonderung ſeinem eigenthümlichen, und weſentlichen Charakter nach kennen zu lernen. Ohne Freyheit iſt für uns gar nichts; denn ohne ſie iſt kein Bewußtſeyn möglich, und ohne Bewußtſeyn keine ſinnliche, und überſinnliche Welt. Freyheit iſt eigentlich die erſte, unmittelbare Wahrheit, ſie iſt die Wahrheit an ſich. Alles, was der Freyheit widerſpricht, iſt eben darum, ohne weiteren Grund falſch, und alles, was wahr iſt, iſt nur in Beziehung auf jene erſte Wahrheit wahr. Freyheit iſt daher die Quelle, und das Criterium aller Wahrheit, weil ſich ſchlechterdings nichts Höhers, als ſie, nichts Göttlichers denken läßt.

§. 38.

Eben ſo trägt jede Philoſophie, wenn ſie auch noch ſo ſcharfſinnig erſonnen iſt, den Charakter der Verwerfung, wenn mit ihr Freyheit nicht beſtehen kann, eben darum, weil ſie Philoſophie der Sklaverey iſt. Es kommt aber nicht darauf an, ob man in einem Syſtem Freyheit behauptet; ſondern ob ſie ſich nach den angenommenen, oder feſtgeſetzten Prämiſſen behaupten läßt; ob ſie nicht bey conſequenter Denkart fallen muß. So behaupten wohl die meiſten Dogmatiker Freyheit, aber umſonſt; ihr fatales Ding an

ſich, wovon ſie ausgehen, wenn auch Gott als ſolches aufgeſtellt wird, tödtet für immer das Weſen aller Selbſtkraft, aller Freyheit.

§. 39.

Aber was treibt denn den Dogmatiker zu dem Dinge an ſich hin? Warum bleibt er nicht bey dem empiriſchen, durch Objekte beſtimmten Ich ſtehen? Handelt er bloß nach theoretiſchen Grundſätzen, wie er vorgiebt, ſo ſollte er nicht über das gegebene Objekt hinaus ſtreben; denn in dieſem Falle ſollte der Verſtand nur auffaſſen, was gegeben iſt, und ſich damit begnügen. Aber er fühlt die Abhängigkeit des Ich, inſofern es mit Objekten im Kampfe liegt, inſofern es praktiſch iſt. Es würde nicht mit ihnen im Kampfe liegen können, wenn nicht ein höheres Princip in ihm läge, das ihn antriebe, ſich über die Objekte zu erheben, ſie wegzuräumen, und alle Schranken zu durchbrechen. Das Ich würde ſich gar nicht abhängig fühlen können, wenn es nicht aus ſeinem abſoluten Weſen den Begriff der Unabhängigkeit geſchöpft hätte. Selbſt alſo der Dogmatiker, der in der Spekulation das abſolute Ich als Erklärungsgrund des empiriſchen Ich läugnet, beſtätigt es in der That praktiſch, da er bey dem empiriſchen Ich nicht ſtehen bleiben kann. Es iſt daher keinesweges ein Bedürfniß des Geiſtes, ſondern ein Bedürfniß des

Herzens, dem ſchwachen, eingeſchränkten Ich eine Stütze zu ſuchen.

Aber warum bleibt denn der Dogmatiker bey einem Etwas, bey dem Dinge an ſich, ſtehen? Auch hier hält ihn ein Bedürfniß des Herzens feſt. Der Menſch ſoll ſchlechterdings mit ſich Eins werden. Seine Erkenntniſſe ſowohl, als ſeine Handlungen ſollen ein Syſtem ausmachen; ſie ſollen ſich alle auf einen feſten Punkt gründen, und dadurch unter einander ein Ganzes bilden. Dies iſt die Foderung des Grundgeſetzes des menſchlichen Geiſtes, der Freyheit, von der die Transſcendental-Philoſophie ausgehet. Dieſer letzte Punkt iſt bey dem Dogmatiker das Ding an ſich. Wenn auch dadurch keine Harmonie zwiſchen dem Erkenntniß- und Willensvermögen geſtiftet, ſondern vielmehr beydes völlig grundlos, und entzweyet gelaſſen wird, ſo ſieht doch der Dogmatiker das Ding an ſich als den Punkt an, wodurch beydes verbunden zu werden ſcheint. Eine Verbindung muß geſucht werden, ſie mag nun wirklich, oder bloß eingebildet ſeyn. Das liegt weſentlich in der Natur des menſchlichen Geiſtes.

„Spinoza, ſagt Fichte in der Wiſſenſchaftslehre „S. 45., ſetzt den Grund der Einheit des Bewußt„ſeyns in eine Subſtanz, in welcher es ſowohl der „Materie (der beſtimmten Reihe der Vorſtellungen)

„nach,

„nach, als auch der Form der Einheit nach nothwen=
„dig beſtimmt iſt. Aber ich frage ihn, was denn
„dasjenige ſey, was wiederum den Grund der Noth=
„wendigkeit dieſer Subſtanz enthalte, ſowohl der Ma=
„terie (den verſchiedenen in ihr enthaltenen Vorſtel=
„lungsreihen), als ihrer Form nach (nach welcher in
„ihr alle mögliche Vorſtellungsreihen erſchöpft ſeyn,
„und ein vollſtändiges Ganzes ausmachen ſollen).
„Für dieſe Nothwendigkeit giebt er mir weiter keinen
„Grund an, ſondern ſagt: Es ſey ſchlechthin ſo, und
„er ſagt das, weil er gezwungen iſt, etwas abſolut
„erſtes, eine höchſte Einheit anzunehmen; aber wenn
„er das will, ſo hätte er ja gleich bey der ihm in
„dem Bewußtſeyn gegebenen Einheit ſtehen bleiben
„ſollen, und hätte nicht nöthig gehabt, eine noch hö=
„here zu erdichten, wozu ihn nichts trieb. Es würde
„ſich ſchlechterdings nicht erklären laſſen, ſagt Fichte
„ferner S. 46. wie jemals ein Denker entweder über
„das Ich habe hinausgehen können, oder wie er,
„nachdem er einmal darüber hinausgegangen, irgend=
„wo habe ſtille ſtehen können, wenn wir nicht ein
„praktiſches Datum, als vollkommenen Erklärungs=
„grund dieſer Erſcheinung anträfen. Ein praktiſches
„Datum war es, nicht aber ein theoretiſches, wie
„wie man zu glauben ſchien, das den Dogmatiker
„über das Ich hinaustrieb, nämlich die Abhängigkeit
„unſeres Ich, ſofern es praktiſch iſt, von einem ſchlech=
„terdings nicht unter unſerer Geſetzgebung ſtehenden,

„und

„und inſofern freyen Nicht-Ich; nämlich das Gefühl „einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles „Nicht-Ich unter die praktiſchen Geſetze des Ich, wel„ches aber gar nicht etwa als Gegenſtand eines Be„griffes etwas iſt, das iſt, ſondern als Gegenſtand „ſtand einer Idee, etwas, das da ſeyn ſoll, und „durch uns hervorgebracht werden ſoll.“

§. 40.

Unter den Dogmatikern zeichnen ſich vorzüglich die Materialiſten, Idealiſten, und Skeptiker überhaupt aus. Das Ding an ſich kann, wie wir ſchon bemerkt haben, in doppelter Rückſicht betrachtet werden. Einmal als Ding an ſich, inſofern es wirklich unabhängig von dem Ich exiſtiren ſoll, ſo, daß zu ſeinem Seyn kein Bewußtſeyn der Intelligenz hinzugedacht zu werden braucht. So hält der gemeine Dogmatiker dafür, daß jedes Ding in Raum, und Zeit exiſtire, und zwar unabhängig vom Ich, daß alſo Raum und Zeit etwas wirkliches ſey (wenigſtens muß er dieſes annehmen, wenn er conſequent ſeyn will), daß es Subſtanz ſey, auf andere Dinge Cauſalität habe, kurz, daß ihm überhaupt nicht nur die durch die Kategorien a priori beſtimmten, und alſo nothwendigen Prädikate, ſondern auch die zufälligen, welche das Ding durch die individuelle Affektion des Gefühlvermögens erhält, unabhängig von dem vorſtellenden Ich zu kom-

men, daß folglich das Ding nicht ſo, oder ſo ausfällt, weil die Vorſtellung dieſe oder jene beſtimmte Beſchaffenheit hat, ſondern daß umgekehrt die Vorſtellung gerade ſo, und nicht anders ausfällt, weil das Ding an und für ſich, unabhängig von der Vorſtellung, oder dem Bewußtſeyn, ſo, oder ſo beſchaffen iſt. Uebrigens giebt die Klaſſe von Dogmatikern, von welchen wir hier reden, doch zu, daß das Ding nicht inſofern an ſich iſt, als es ſchlechthin abſolut, von und durch ſich ſelbſt ſeyn, und folglich keines weitern Grundes außer ſich bedürfen ſoll. Jedes Ding iſt nach ihnen in einem andern Dinge gegründet, dieſes wieder in einem andern, und ſo fort bis zum höchſten Dinge, zum Urdinge, das ſie Gott nennen, das, nach ihnen, das eigentliche Ding an ſich iſt, weil es in keinem andern mehr gegründet iſt, ſondern ſchlechthin iſt, weil es iſt. Dieſes Ding iſt dann die Urquelle alles deſſen, was außer demſelben iſt, nämlich der Geiſter- und Körperwelt.

§. 41.

Die Materialiſten im ſtrengſten Sinne, die auch zu den Dogmatikern gehören, weil ſie das Bewußtſeyn von einem Seyn, nicht aber von einem urſprünglichen Handeln herleiten, behaupten, daß die ſichtbaren Dinge eigentlich an und für ſich ſind, wenigſtens in ihrer Totalität gedacht; daß zur Möglichkeit ihres Seyns

gar

gar kein unſichtbares Ding, als Urgrund der übrigen angenommen werden müſſe; daß alles Denkbare Materie ſey, und durch Materie beſtimmt werde, daß folglich auch ſogar das Bewußtſeyn überhaupt, und jeder einzelne Gedanke ein Produkt der Materie ſey. Die Dinge wirken auf uns, als auf Dinge, die mit ihnen homogener Natur ſind, ein, und erzeugen durch die Wechſelwirkung den Gedanken. Daß aber unter den Dingen, die wir kennen, nur der Menſch Bewußtſeyn habe, das hängt von der Organiſation deſſelben ab, die ſich theils durch einen höhern Grad von Feinheit, und Reizbarkeit, theils durch die verſchiedene Art der Compoſition der das Ganze ausmachenden Theile von der Organiſation der übrigen Körper unterſcheidet.

So wie aus der Berührung, und Erſchütterung eines harmoniſch geſtimmten muſikaliſchen Inſtrumentes Harmonie der Töne entſtehet, ſo entſtehet aus der Einwirkung der Dinge auf den menſchlichen Körper der Gedanke, und das ganze harmoniſche Bewußtſeyn. Das Bewußtſeyn wird immer durch die Beſchaffenheit des menſchlichen Körpers, und der auf ihn einwirkenden Dinge beſtimmt. Bey dem Embrio, und bey dem Kind in den erſten Monaten äußert ſich noch kein Bewußtſeyn, weil die Sinneswerkzeuge, und das ganze Nervenſyſtem noch zu zart, und ſchwach ſind, als daß die zum Bewußtſeyn nöthige Gegenwirkung auf die

einwirkenden Gegenſtände ſtatt haben könnte. Das Bewußtſeyn gewinnt an Stärke und Ausdehnung nach dem Verhältniſſe des Wachsthumes, und der guten Beſchaffenheit des Körpers. Bey Nervenſchwachen Perſonen iſt auch das Bewußtſeyn ſchwach. Wird durch irgend eine Krankheit die Harmonie des Nervenſyſtemes geſtört, oder aufgehoben, ſo wird auch das Bewußtſeyn nach demſelben Verhältniſſe verwirrt, oder gänzlich zerrüttet. Im höhereren Alter wird das Bewußtſeyn immer ſchwächer, eben ſo, wie der Körper an Kraft verliert, bis endlich durch die gänzliche Zerrüttung der weſentlichen Theile der körperlichen Maſchine, die bey dem Tode geſchieht, das Bewußtſeyn gänzlich aufhöret, ſo, wie auf einer Harfe alle Harmonie der Töne unmöglich gemacht iſt, wenn alle Seiten abgeſprungen ſind.

Der Materialiſt, der wie jeder Dogmatiker vom Seyn ausgehet, um das Bewußtſeyn zu erklären, hat inſofern recht, daß alles, was bloß iſt, was urſprünglich bloß als ſeyend, nicht aber als handelnd gedacht wird, Materie ſey, als alles, dem bloß ein Seyn zukommt, nothwendig etwas im Raume Ausgedehntes ſeyn müſſe. Denn, was bloß iſt, muß als etwas Ruhendes, Beſtehendes gedacht werden. Das Ruhende, und Beſtehende aber erfodert ein Subſtrat, auf welchem, und in welchem es ruhet, — einen erfüllten Raum. Wir ſind ſchlechterdings unfähig, et-

was,

was, was ſubſiſtirt, was Subſtanz iſt, ohne Raum zu denken; eben ſo wenig ſind wir fähig, es ohne beſtimmten Raum zu denken; wir können ferner keinen beſtimmten Raum denken, ohne andere Raumverhältniſſe zu ſetzen, durch welche jener beſtimmt wird. Dieſe ſetzen wieder andere Raumverhältniſſe voraus, und ſo ins Unendliche. Der beſtimmte Raum, den ein Beſtehendes, eine Subſtanz einnimmt, iſt der Ort. Alles, was einen Ort hat, iſt Materie; alles alſo, was i ſ t, was als r u h e n d, und b e ſ t e h e n d gedacht wird, iſt Materie. Folglich hat der Materialiſt, nach dem Grundſatze des Dogmatismus, der vom Seyn ausgehet, und das Bewußtſeyn daraus erklären will, inſofern recht, daß er nichts, als Materie annimmt, und die Geiſterwelt gänzlich läugnet.

Aber er hat unrecht, wenn er glaubt, daß durch die Einwirkung der Dinge auf den menſchlichen Körper, und der Gegenwirkung dieſes auf jene, alſo durch Wechſelwirkung das Bewußtſeyn erklärt werden könne. Zur Möglichkeit des Bewußtſeyns würde erfodert werden, daß etwas geſetzt würde, das dieſe Wechſelwirkung, das Beſtimmtſeyn beobachten könnte, alſo etwas, das dem Körper gerade entgegengeſetzt wäre, etwas abſolut, und durch ſich ſelbſt thätiges, das, um thätig ſeyn zu können, keines Eindruckes, als Grundes bedarf, ein Etwas, das die abſolute Kraft hat, frey aus ſich heraus zu gehen, und in ſich ſelbſt

zurück

zurück zu kehren, worinn der Charakter der Intelligenz beſtehet. Dieſes Herausgehen aus ſich ſelbſt iſt freylich nicht ſo zu verſtehen, als wenn die Intelligenz ein Seyn ohne Bewußtſeyn beſtimmen, oder auch nur als möglich denken könnte, ſondern nur, inſofern ſie, um ihre eigne Exiſtenz ſetzen zu können, ſich nothwendig etwas entgegen ſetzen muß. Die Intelligenz kann alſo nicht aus ſich heraus treten, ohne in ſich zurückzugehen, und nicht in ſich zurück gehen, ohne herauszutreten. Beydes iſt ein und derſelbe Akt.

§. 42.

Dieſes Etwas, das die Veränderungen in und außer ſich beobachtet, das jedem möglichen Seyn zuſieht, kann nicht ſelbſt Materie ſeyn, weil die Materie an ſich bloß ruhend iſt, und eines Anſtoßes von außen bedarf, um in Thätigkeit geſetzt zu werden; dieſe Thätigkeit aber gehet ebenfalls wieder nur nach außen, durch den Widerſtand, den ſie dem einzudringen ſtrebenden Körper leiſtet; ſie kann nicht in ſich ſelbſt zurücke kehren, um ein Bewußtſeyn ſelbſtthätig hervorzubringen. Die Vergleichung mit einem muſikaliſchen Inſtrumente, in welchem durch fremde Berührung eine Harmonie hervorgebracht wird, paßt gar nicht hieher, und beweiſet gerade das Gegentheil von dem, was bewieſen werden ſoll. Wo iſt denn dieſe Harmonie? Iſt ſie in dem Inſtrumente ſelbſt? Iſt ſich dieſes der

Har-

Harmonie bewußt? Keineswegeſ. Es muß eine Intelligenz hinzugedacht werden, die dieſe Harmonie hervorbringt, und ſich derſelben bewußt wird. Es giebt keine Harmonie an ſich. So wie das Inſtrument, und die Berührung deſſelben zwar die Bedingung, aber nicht der Grund der Harmonie iſt, welcher letztere bloß in der Intelligenz zu ſuchen iſt, ſo iſt der menſchliche Körper, und die übrige Körperwelt zwar die Bedingung, aber nicht der Grund des Bewußtſeyns.

§. 43.

Ein ganz entgegengeſetzter Weg, den der Dogmatismus einſchlägt, iſt der des transſcendenten Idealismus. Der Idealiſt ſieht aus völlig überzeugenden, und unwiderleglichen Gründen ein, daß das Ich, und das Ding (im dogmatiſchen Sinne) in zwey Welten liegen, zwiſchen welchen es ſchlechterdings keine Brücke gebe, ſo, daß man von dem einen zu dem andern übergehen könne; daß die Vorſtellung, und mit ihr das Bewußtſeyn, als der Innbegriff der ganzen Erfahrung ſich ſchlechterdings nicht aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich erklären laſſe, ſondern vielmehr dadurch unmöglich gemacht werde; ja daß das Ich, und das Ding gar nicht mit einander beſtehen können, und daß folglich das Ich, oder das Ding aufgehoben werden müſſe.

Da

Da ihm nun einer Seits der Dogmatismus in Rückſicht auf den Erklärungsgrund der Erfahrung als unbefriedigend, ja als widerſprechend erſcheinet; anderer Seits aber die Selbſtſtändigkeit des Ich zu viel Intereſſe für ihn hat, und als der einzig mögliche Erklärungs- und Beſtimmungsgrund übrig zu bleiben ſcheint, ſo erklärt er das Daſeyn der Dinge außer ihm als bloße Täuſchung, und als bloßes Produkt ſeines freyen, von allen Dingen unabhängigen Ich. Die Dinge ſind ihm bloße Vorſtellungen, hervorgebracht von dem Vorſtellenden, und weiter nichts. Das Ich beſtimmt mit ſchöpferiſcher Kraft alles, was im Bewußtſeyn, als dem Ich, entgegengeſetzt vorkommt, ohne von dieſem auf irgend eine Art beſtimmt zu werden. In ſeinen Augen hat nur das Ich Realität; alles aber, was als beſtimmt erſcheint, alſo die ganze Außenwelt, iſt ein Accidenz des beſtimmenden Ich. Es giebt kein Nicht-Ich, das unabhängig von dem Ich, dem freyen Streben des Ich widerſtehet, und dadurch ſeine Realität bewähret, als etwas, über deſſen Weſen die Freyheit in Ewigkeit nichts vermag.

Der Idealiſt läugnet nicht, daß in unſerm Bewußtſeyn eine nothwendige Vorſtellung der Dinge als real vorkomme; allein da er (auf dem dogmatiſchen Standpunkte) mit der Annahme der Realität der Dinge die Realität des Ich aufopfern müßte, und doch dadurch für die Erklärung der Erfahrung nichts

ge-

gewonnen würde, indem aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich keine Vorſtellung entſtehen kann: ſo ſieht er ſich genöthigt, den Knoten vielmehr zu zerhauen, als zu löſen, indem er die im Bewußtſeyn vorkommende Realität der Dinge als bloße Täuſchung erklärt, um die Realität des Ich, woran ihm alles gelegen iſt, zu ſichern. Aber eben darum iſt auch ſein Syſtem unvollſtändig; es wird dadurch nicht alles erklärt, was erklärt werden ſollte. Es erklärt bloß in gewiſſer Rückſicht die Vorſtellungen, die von dem Gefühle der Freyheit begleitet ſind; keinesweges aber diejenigen, die als nothwendig, und durch etwas anders, als durch das Ich, beſtimmt in dem Bewußtſeyn vorkommen. In dem Syſteme der Idealiſten giebt es bloß Freyheit, aber keine Abhängigkeit, da doch dieſe eben ſowohl, als jene eine unläugbare Thatſache des Bewußtſeyns iſt. Es iſt daher nothwendig atheiſtiſch, wie dasjenige Syſtem, das von Naturnothwendigkeit ausgehet, wodurch die Freyheit aufgehoben wird. Der Glaube an Gott kann nur in dem Syſteme ſtatt haben, das Freyheit und Naturnothwendigkeit unzertrennlich mit einander vereinigt, ſo, daß weder Freyheit ohne Naturnothwendigkeit, noch dieſe ohne jene gedacht werden kann. Dieſe Syntheſis beyder liegt in der Natur der Intelligenz, die in dem idealiſtiſchen, ſo wie in dem realiſtiſchen Dogmatismus völlig verkannt wird. —

In

In wiefern alſo das Weſen der Philoſophie darinn beſteht, daß ſie einen höchſten, völlig zureichenden Erklärungsgrund für dieſe beyden, einzig möglichen, allgemeinſten Thatſachen des Bewußtſeyns, welche das ganze Gebiet der Erfahrung umfaſſen, aufſtellen ſoll, inſofern kann der transſcendente Idealismus auf den Namen Philoſophie, als Wiſſenſchaft alles Wiſſens, nicht Anſpruch machen.

§. 44.

Aber ſelbſt die Freyheit, die doch in dem Syſtem des Idealismus alles in allem ſeyn ſoll, kann ſich in demſelben nicht behaupten, ſondern geht ſogleich, als ſie geſetzt wird, unwiederbringlich verlohren. Der Idealiſt will nichts, als die Realität des Ich gelten laſſen. Alles, was außer dem Ich iſt, ſoll ein bloßes Produkt des vollſtellenden Ich, und alſo außer dieſer bloß idealen Realität nichts, als Täuſchung und Schein ſeyn. Nur die Exiſtenz des Ich, als eines ganz geiſtigen Gegenſtandes, iſt gewiß; was außer dem Ich ſeyn ſoll, iſt nichts, als Vorſtellung, der nichts Reales entſpricht. Aber wie iſt denn das beſtimmte Vorſtellen möglich, und da jedes Vorſtellen beſtimmt iſt, wie iſt das Vorſtellen, oder Bewußtſeyn überhaupt möglich? Der Idealiſt iſt gezwungen, daſſelbe entweder aus einem bloßen urſprünglichen Seyn, oder Handeln des Ich zu erklären. Aber

keines

keines von beyden kann in dem Sinne, nach welchem es der Idealiſt nimmt, als Erklärungsgrund aufgeſtellt werden.

§. 45.

Das Vorſtellen kann zum erſten nicht erklärt werden aus einem bloßen Seyn des Ich (aus dem Ich, als Subſtanz gedacht). Jedes Vorſtellen iſt ein ſelbſtthätiges Handeln, das auf keine Art gegeben werden kann. Der Idealiſt läugnet daher die Exiſtenz der Dinge, weil aus ihrer Einwirkung auf das Ich kein Vorſtellen entſtehen kann, ja weil gar keine Einwirkung der Materie auf den Geiſt denkbar iſt. Setzt er nun das Weſen des Ich in ein urſprüngliches Seyn, aus welchem erſt ein ſelbſtthätiges Handeln hervorgehen ſoll, ſo macht er dadurch das Ich ſeinem urſprünglichen Weſen nach zur Materie, und behauptet, daß die Materie ſelbſt zum Geiſte werden kann. Das Seyn iſt dem Handeln, nach dieſem Geſichtspunkte, abſolut entgegengeſetzt; es iſt das bloße Gegentheil des Handelns. Die Begriffe, Subſtanz, und Vorſtellen enthalten einen abſoluten Widerſpruch. Wie kann nun der Idealiſt das Ich als eine vorſtellende Subſtanz charakteriſiren, und behaupten, daß es keine andere Realität geben könne, als vorſtellende Subſtanzen? So iſt alſo nur das real, was ſich abſolut widerſpricht. Das iſt mehr, als

eine Schöpfung aus Nichts, das als ein bloßer Mangel des Seyns gedacht wird. Das Nichts iſt hier eine abſolute Unmöglichkeit des Seyns — ein wahrer Widerſpruch. Das Ich ſoll urſprünglich erſt ſeyn, und dann erſt handeln, oder vorſtellen. Das Weſen des Ich an ſich beſteht in einem urſprünglichen Seyn; das vorſtellende (handelnde) Ich iſt nur die Erſcheinung jenes Seyns, das ſchlechthin unzugänglich iſt. Das Vorſtellen iſt durch jenes Seyn ſchlechthin beſtimmt; es kann ſich nicht ſelbſt beſtimmen ohne Vorausſetzung des todten Seyns. Da nun kein Willensentſchluß denkbar iſt ohne Vorſtellen (ohne Zweckbegriff), ſo iſt auch jeder Willensakt eben ſo nothwendig durch ein fatales, alſo ſchlechterdings nicht freyes Seyn beſtimmt, wie im Materialismus, nur daß das Seyn, als der abſolute Grund des Vorſtellens, in dem letzteren geſetzt wird in das Ding außer dem Ich, in dem Idealismus aber in das Ich ſelbſt. Für die Freyheit ſind beyde Behauptungen der Tod. Der Idealismus erſcheint hier noch unvernünftiger, und zweckwidriger, als der Materialismus ſelbſt. Denn wenn doch einmal das Seyn der Grund des Vorſtellens ſeyn ſoll, ſo iſt es weit vernünftiger, ein doppeltes Seyn, nämlich eines, das dem Dinge außer dem Ich, und eines, das dem Ich eigen ſeyn ſoll, zu ſetzen, als nur das Seyn des Ich gelten zu laſſen, und das andere Seyn als bloße Täuſchung zu erklären; indem durch dieſe letztere Behauptung dem Zeugniſſe

niſſe des gemeinen Bewußtſeyns, das ſich auf das eine Seyn, wie auf das andere bezieht, die widernatürlichſte Gewalt geſchieht, ſtatt daß die Behauptung des Materialiſten mit jenem Zeugniſſe übereinſtimmt. Es wird freylich weder durch die erſte, noch die zwente Behauptung das Bewußtſeyn erkläret, und in dieſer Rückſicht iſt das Syſtem des Idealismus eben ſo wenig Philoſophie, als das des Materialismus; aber in dem letzteren wird doch das Bewußtſeyn, ſo zu ſagen, nicht zerfleiſchet, und auseinander geriſſen, und daher der natürliche Verſtand nicht ſo ſehr, und empfindlich beleidigt, als in dem erſten.

§. 46.

Es hilft für die Selbſtſtändigkeit, oder Freyheit des Ich nichts, wenn der Idealismus, wie er in dem Leibnitziſchen Syſtem verfährt, ſeine Zuflucht zu einem höheren, und in der Stufenleiter des vorſtellenden Seyns abſolut letzten Seyn, zur Gottheit nimmt, um das abhängige Seyn des Ich darinn zu begründen. Denn alsdenn wird das Ich, wie bey Spinoza, ein Accidenz der Gottheit. Die Freyheit deſſelben wird ein bloßes Beſtimmtſeyn, hervor gebracht, und beſtimmt durch die Gottheit. Es iſt kein einziger ſelbſtſtändiger Willensakt des Ich denkbar. Alles ſein Wollen, es mag nun moraliſch gut, oder moraliſch böſe ſeyn, iſt ein Bewirktes der Gottheit.

Und

Und ſo wird ſelbſt Gott zu einem abſcheulichen Götzen herabgewürdigt, der nach bloßer Laune bald gut, bald böſe, bald vernünftig, bald unvernünftig handelt, und dann mit eben der Laune ſeine eignen Handlungen in dem Ich, das er bloß als Inſtrument gebraucht, und das daher gar keinen Theil an denſelben haben kann, entweder ewig belohnt, oder auf die ſchrecklichſte, und gegen ſich ſelbſt unverſönliche Art ewig beſtraft. Die Theologen, die nur die böſen Handlungen dem Ich zuſchreiben, und daher die Strafgerechtigkeit Gottes auch bey der Annahme ewiger Höllenſtrafen vertheidigen wollen, machen ſich in den Augen der Vernunft nur lächerlich, und zeigen in der That, daß ſie die Hälfte ihres Kopfes in den Grillenfängereyen der unbedingten Gnade, und des Reiches der Gnadenwahl verlohren, und daher nur Bruchſtücke von Gedanken hervorbringen können. Wer ſchlechterdings unfähig iſt, eine moraliſch gute Handlung zu ſetzen, iſt auch nicht fähig, eine böſe zu ſetzen, ſo wenig, als das bloße Ding, das ſich nicht ſelbſt beſtimmen kann, dem daher Freyheit abſolut abgeſprochen werden muß. Wenn nun in dem Falle, daß alle guten Handlungen des Menſchen der Gottheit, als der wirkenden Urſache, einzig zugeſchrieben werden müſſen, derſelben auch eben darum alle böſen zuzuſchreiben ſind, ſo mögen ſie vor dem Richterſtuhle der Vernunft alle die Lobeserhebungen der Gottheit in Rückſicht auf ſeine Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte, Erbarmung —, womit ſie ihre Pre-

digten bis zum Ekel erfüllen, verantworten. Iſt Gott wirklich das, was ſie nach der eben angeführten Behauptung aus ihm machen, ſo iſt all ihr Lobpreiſen Gottes nichts, als die niederträchtigſte Art von Schmeicheley, die man an einen allmächtigen Tyrannen verſchwendet, den man ſelbſt durch die Grundbeſtimmung, die man von ihm giebt, als ſolchen charakteriſirt, aber eben darum unaufhörlich lobt, und fächelt, damit man nicht, auch ohne ſeine Schuld, das Opfer ſeiner Tyranney werde. Die Theologen ſind einem Volke in Sibirien gleich, das ſeinen guten Gott unaufhörlich mit dem herzlichen Stoßgebethlein begrüßet: „Lieber Kutai! ſchlag mich doch — nicht „todt!“ — Wahr und treffend iſt, was Fichte von ſolchen Theologen in ſeiner Appellation an das Publikum ſagt: „In dieſem Syſteme wird Gott „ohne Unterlaß gelobt, und geprieſen, wie kein recht„licher Menſch ſich ſelbſt möchte preiſen laſſen. Da „iſt nur immer die Rede von ſeiner Güte, und wie„der von ſeiner Güte. — — Und was noch das „Heilloſeſte dabey iſt, ſie glauben es ſelbſt nicht, in„dem ſie es ſagen, ſondern meynen nur, daß das ihr „Gott gern höre, und wollen ihm nach dem Munde „reden.“ — Es iſt ekelhaft, ſolche Menſchen Fichten des Atheismus beſchuldigen hören, die, wenn ſie nicht von jeher mit radikaler Blindheil geſchlagen wären, nothwendig einſehen müßten, daß ihr Gott der verabſcheuungswürdigſte Götze nach ihren eignen

Grund-

Grundſätzen ſey. Schon Jeſus ſchildert ſie als Menſchen, deren Erbübel Blindheit ſey. „Laſſet ſie, „ſagt er. Sie ſind Blinde, und Führer der „Blinden.“

§. 47.

Wenn der Idealiſt conſequent ſeyn will, ſo muß er behaupten, daß das Ich ein bloßes reines Handeln, dem gar kein Seyn zukomme, ſey. Aber nach dieſer Behauptung läßt ſich das Vorſtellen eben ſo wenig erklären, als nach der erſten. Denn im Vorſtellen iſt Handeln, und Seyn unzertrennlich vereinigt. Beydes iſt hier beſtimmt; und daher muß beydes erklärt werden. Das bloße abſolute Handeln, wenn es nicht beſtimmt wird, kann nie ein Erklärungsgrund irgend eines beſtimmten Etwas werden. Das abſolute Handeln, iſolirt, und ohne Seyn gedacht, giebt nicht den Begriff eines Ich (eines Vorſtellenden, Bewußtſeyenden, das immer nothwendig beſchränkt iſt; das Seyn iſt aber nichts, als die Beſchränktheit); ſondern es iſt die undenkbare Idee der Gottheit, deren Abſolutheit nicht darinn zu ſetzen iſt, daß ſie ihre eignen Schranken beſtimmen könne, wie dieß der Fall beym Ich iſt; ſondern darinn, daß ſie gar keine Schranken hat, ſondern durchaus unbeſchränkt, und überſinnlich iſt. Die Gottheit muß zwar als ein Princip vorgeſtellt werden, das durchaus abſolut, und doch intelli-

gent

gent zugleich iſt. Wie iſt dies möglich? Die theoretiſche Vernunft ſieht hier gar keine Möglichkeit ein. Bewußtſeyn, und abſolute Schrankenloſigkeit iſt vielmehr allen ihren Geſetzen zufolge ein Widerſpruch. Und ſo müßte auch die Realität dieſer Idee ſchlechterdings, als etwas Widerſprechendes geläugnet werden, wenn die urſprüngliche Vernunft bloß theoretiſch wäre. Der Atheismus iſt für alle die unvermeidlich, welche nicht über die Schranken der theoretiſchen (bloß vorſtellenden) Vernunft hinaus gehen, die das Weſen der Vernunft urſprünglich in das Denken ſetzen, und daher behaupten, daß Gott als etwas Denkbares müſſe gedacht werden können. Nur dadurch, daß behauptet wird, Gott könne ſchlechterdings nicht gedacht werden, und daß die Idee von ihm ein bloßes Produkt der rein praktiſchen Vernunft, die das Denken erſt möglich macht, ſey, iſt die Realität dieſer Idee ſo gewiß, als die Realität des Ich, und Nicht-Ich, und gegen jeden möglichen Einwurf der theoretiſchen Vernunft für immer ſicher geſtellt. Die Geſetze der rein praktiſchen Vernunft ſind denen der theoretiſchen ganz entgegen geſetzt. Die rein praktiſche Vernunft ſtellt z. B. den Satz auf: Nur das, was urſprünglich nicht iſt (das bloße Handeln), kann der Grund deſſen ſeyn, was iſt. Die theoretiſche Vernunft ſtellt dagegen den Satz auf: Nur das, was urſprünglich iſt, kann als der Grund eines anderen Seyns, das beſtimmt iſt, ſeyn. Und denn: Was handelt, muß zuvor erſt ſeyn. Aber auf dem

höchſten Standpunkte der Tranſcendental-Philoſophie ſieht man, daß das Seyn nur die ſinnliche Anſicht der Vernunft, als bloßer Erſcheinung ſey; das Handeln aber den urſprünglichen Charakter der Vernunft an ſich ausdrücke. Aus dieſen beyden einander entgegen geſetzten Anſichten entſtehen nun auch ganz natürlich verſchiedene, eben ſo einander entgegen geſetzte Geſetze der Vernunft, inſofern ſie theils als rein praktiſch, theils als bloß theoretiſch gedacht wird. Es iſt aber klar, daß das, was an ſich iſt, nicht nach dem, was es als bloße Erſcheinung iſt, ſondern daß vielmehr das letztere nach dem erſtern beſtimmt werden müſſe. Die theoretiſche Vernunft muß alſo nach der rein praktiſchen beſtimmt werden. Sie muß ſich beſcheiden, daß ihre Geſetze nicht auf dem Gebiete des ſchlechthin Ueberſinnlichen gelten, daß folglich das, was ſich auf ihrem Gebiete widerſpricht, ſich darum nicht widerſpreche, wenn es nach einer ganz andern Anſicht, nämlich der des Ueberſinnlichen, betrachtet wird. Ihre Geſetze müſſen vielmehr erſt aus dem ſchlechthin Ueberſinnlichen abgeleitet, und für ein gewiſſes Gebiet, das ſie nicht überſchreiten darf, ſanktionirt werden. Nur inſofern, als ſie dieſelben auf dieſem Gebiete richtig anwendet, widerſpricht ſie ſich nicht. Sobald ſie aber dieſes Gebiet überſchreitet, und ihre Geſetze in dem Lande des ſchlechthin Ueberſinnlichen geltend machen will, ſo geräth ſie nothwendig in ein Labyrinth von Widerſprüchen, aus denen ſie ſich gar nicht mehr her-

aus-

auswickeln kann, ſo lange ſie ſich nicht durch die rein praktiſche Vernunft berichtigen läßt. Sie mag in dieſem Falle Satz, oder Gegenſatz behaupten, ſo iſt der Widerſpruch eben ſo unvermeidlich, weil etwas Widerſprechendes zum Grunde gelegt wird. Ich mag z. B. von einem Beweiſe ſagen, er ſey grün, oder nicht grün, ſo iſt die eine Behauptung ſo unſinnig, als die andere, weil ein färbiger Beweis überhaupt ein Widerſpruch iſt. Eben ſo kommt immer ein Widerſpruch heraus, wenn ich das ſchlechthin Abſolute, das als ein bloßes Handeln beſtimmt werden muß, dem folglich das Seyn überhaupt widerſpricht, durch irgend eine Art des Seyns, es mag dieſelbe in einem poſitiven Satze, oder dem geraden Gegentheile deſſelben ausgedrückt werden, beſtimmen will. Es paſſet auf das ſchlechthin Abſolute kein einziges Prädikat, durch die Kategorien beſtimmt. Es kann daher gar nicht gedacht werden, als etwas Denkbares, ſondern als etwas allen Geſetzen des Denkens Widerſprechendes. Selbſt durch dieſe Beſtimmung iſt es noch unrichtig beſtimmt. Denn wenn ich von dem ſchlechthin Abſoluten ſage: Es muß als etwas allen Geſetzen des Denkens Widerſprechendes gedacht werden, ſo wird ſchon durch den Ausdruck Etwas die Idee des ſchlechthin Abſoluten aufgehoben; es wird als ein beſtimmtes Seyn zu einem Begriffe herabgeſetzt. Denn eben darum, weil von dem ſchlechthin Abſoluten die Rede ſeyn ſoll, darf von keinem Etwas die Rede

 ſeyn.

ſeyn. Das ſchlechthin Abſolute iſt weder ein Etwas, noch ein Nichts; es iſt weder Einheit, noch Vielheit, nach Allheit, noch das Gegentheil davon; es iſt weder Realität, noch Negation, noch Limitation; weder Subſtanz, noch Accidenz, weder Urſache, noch Bewirktes, noch ſteht es mit irgend Etwas in Wechſelwirkung; es kömmt ihm endlich weder ein mögliches, noch wirkliches, noch nothwendiges Seyn zu. Es kann alſo ſchlechterdings nicht als ein Etwas, es mag dieſes beſtimmt werden, wie man immer will, nach allen möglichen Denkgeſetzen, weder als ein denkbares, noch undenkbares Etwas gedacht werden, weil es auf keine Art ein Etwas iſt. Und doch bin ich abſolut an den Begriff Etwas gebunden, wenn ich darüber reflektiren, oder davon ſprechen will, um anderen mich verſtändlich zu machen, wenn ich ihnen meine Idee von dem Abſoluten beſchreiben will. Ich kann hier auf keine Art aus dem Gebiete der theoretiſchen Vernunft treten; ſie verfolgt mich mit ihren Geſetzen bis in das Gebiet des ſchlechthin Ueberſinnlichen, ſobald ich das Ueberſinnliche beſtimmen will. Ich ſehe mich gezwungen, demſelben, um es nicht in die Sphäre der ſinnlichen, oder beſtimmbaren Gegenſtände zu verſetzen, und dadurch ſein Weſen zu vernichten, alles mögliche Seyn abzuſprechen. Und was iſt es denn, wenn ihm gar kein Seyn zukommt? Es iſt ein bloßes Handeln ohne alles Seyn. Dadurch, daß ich ſage, es iſt das bloße Gegentheil von allem

Seyn,

Seyn, ſchreibe ich ihm aber ein Seyn zu; ich ſage ja: es iſt. Zu dieſem ſcheinbaren Widerſpruch bin ich ſchlechthin gezwungen, weil die rein praktiſche Vernunft zugleich theoretiſch iſt, und ihre abſoluten Poſtulate, die allem Seyn entgegengeſetzt ſind, nur durch ein Seyn ausdrücken kann. Eben ſo muß ich dem abſolut Uberſinnlichen alle Realität abſprechen, weil dieſelbe nur dem Beſtimmbaren, und Beſtimmten, es mag durch ſich ſelbſt, wie das Ich, oder nicht durch ſich ſelbſt, wie das Nicht-Ich beſtimmt ſeyn, zukommen kann: und doch bin ich zugleich gezwungen, das, was in keinem denkbaren Sinne, Realität ſeyn kann, als den Grund aller Realität, folglich als abſolute Realität zu ſetzen. Abſolute Realität, wovon die Transſcendental-Philoſophie ausgehet, und wohin ſie, als letzterm Ziele, zurückkehrt, iſt ein abſoluter Widerſpruch vor dem Tribunal der theoretiſchen Vernunft, wenn die Vernunft bloß theoretiſch iſt. Denn abſolute Realität iſt eine Realität, die keine Realität iſt, alſo eine Einheit, die keine Einheit, ein Etwas, das kein Etwas, eine Subſtanz, Cauſalität, Wechſelwirkung, Seyn, die keine Subſtanz, keine Cauſalität, keine Wechſelwirkung, kein Seyn iſt. Aber die theoretiſche Vernunft muß wiſſen, daß ſie von der rein praktiſchen abhänge; daß die Ideen der rein praktiſchen, wenn ſie gedacht, oder durch Gedankenzeichen (durch Wörter) dargeſtellt werden ſollen, zwar zu Begriffen herab geſtimmt,

aber

aber ganz denſelben Begriffen zuwider vorgeſtellt werden müſſen, wenn ſie ihren Charakter nicht verlieren, und die theoretiſche Vernunft ſelbſt täuſchen ſollen. Die Ideen können nur durch die Phantaſie, die durchaus frey iſt, und ins Unendliche fortſchwebt, keinesweges aber durch den Verſtand, aufgefaßt, und feſtgehalten werden. Die theoretiſche Vernunft muß nach den Foderungen der rein praktiſchen erſt berichtigt werden. Dieß geſchieht dadurch, daß ſie die Idee des Abſoluten vermittelſt der ins Unendliche ſtrebenden Phantaſie rein auffaßt, und einſieht, daß darum, weil ſie gezwungen iſt, das Abſolute im Denken zu beſchränken, daſſelbe an ſich gerade nicht beſchränkt ſeyn müſſe; daß folglich der Widerſpruch nur ſcheinbar ſey. Sie muß überzeugt ſeyn, daß das, was die Vernunft ihrem urſprünglichen Charakter nach fodert, von ihr, auch den Denkgeſetzen zuwider, abſolut angenommen werden müſſe, weil ſie ſonſt das Denken ſelbſt nicht erklären kann. Soll das Abſolute der Grund alles beſtimmten ſeyn, ſo iſt es ganz natürlich, daß es dem letzteren entgegen geſetzt ſeyn müſſe, weil der Grund außer der Sphäre des Begründeten liegen, und daher durch die Prädikate des letzteren nicht bezeichnet werden kann. Iſt jedoch kein anderes Mittel da, den Charakter des Abſoluten zu bezeichnen, als durch die Prädikate des Beſtimmten, indem es, ſo bald es gedacht werden ſoll, den Geſetzen des Denkens unterworfen wird; ſo müſſen jene Prädikate bis zum Charakter

des Abſoluten, des Undenkbaren, und den Geſetzen des Denkens Widerſprechenden geſteigert werden, wenn die Idee des Abſoluten nicht vertilgt werden ſoll. Die Prädikate, durch die Kategorien beſtimmt, die ſonſt nur auf Gegenſtände der Erfahrung anwendbar ſind, müſſen zu lauter Ideen (theoretiſchen Widerſprüchen) erhoben werden, damit ſie auf das Abſolute paſſen. Ohne Idee iſt gar kein Begriff möglich. So wie nun die theoretiſche Vernunft Begriffe annimmt, muß ſie auch Ideen annehmen; daher muß ſie auch, um die Möglichkeit der Begriffe nicht zu vernichten, die Ideen den Geſetzen der Begriffe zuwider beſtimmen. Die rein praktiſche Vernunft iſt die einzige Quelle der Ideen, ſo wie die theoretiſche Vernunft der Sitz, und das Vermögen der Begriffe iſt. Die letztere iſt daher der erſteren ſchlechthin unterworfen; ſie kann hier nach keinem Grunde fragen, ſondern ſie muß den abſoluten Foderungen der rein praktiſchen Vernunft bloß glauben. Will ſie in Abſicht auf das, was die rein praktiſche Vernunft fodert, fragen: Wie iſt dies möglich? ſo widerſpricht ſie ſich ſelbſt, weil ſie wiſſen muß, daß da, wo gar kein Grund denkbar iſt, wenn es nämlich das ſchlechthin Abſolute betrifft, jede Frage nach einem Grunde als ein Widerſpruch angeſehen werden muß.

Auf ſolche Art läßt ſich auch der ſcheinbare Widerſpruch löſen, den die theoretiſche Vernunft in Abſicht auf Gott finden will, wenn von ihm behauptet

wird,

wird, daß er nicht gedacht werden könne, und doch gedacht werden müſſe. Gott kann nicht gedacht werden, heißt: Es giebt weder in dem Gebiete der bloßen Dinge, noch in dem der beſchränkten Vernunftweſen ein Etwas, das als ein Prädikat Gott beygelegt, wodurch ſein Weſen beſtimmt werden könnte. Aber eben dadurch, daß behauptet wird, Gott könne nicht gedacht werden, wird er wirklich gedacht, als etwas, das von der Sphäre alles denkbaren ausgeſchloſſen, und daher als ſchlechthin undenkbar, und unbegreiflich gedacht wird. Gott muß gedacht werden heißt: Die Idee, die unter dem Ausdrucke Gott bezeichnet werden ſoll, liegt in der Natur des beſchränkten Vernunftweſens (der Ichheit), ſo daß ſich jenes gar nicht ſetzen kann, ohne zugleich das abſolut Unbeſchränkte, und daher Undenkbare (weil das Denkbare nur entweder Ich, oder Nicht-Ich iſt) als den abſoluten Grund aller denkbaren Realität mit zu ſetzen; eben ſo, wie nichts Endliches (z. B. kein beſtimmter Raum) gedacht werden kann, ohne daß zugleich das Unendliche (der unbegränzte Raum) mit gedacht wird. Das Unendliche iſt der abſolut nothwendige Maaßſtab alles Endlichen überhaupt. Das Unendliche kann daher nicht gedacht werden, und muß doch zugleich gedacht werden. Es kann nicht gedacht werden durch einen Begriff, weil ſich dieſer nothwendig immer auf etwas Endliches beziehet; ſondern es muß gedacht werden durch eine Idee, die alles Endliche überſchreitet, folglich

lich als undenkbar. All unſer Denken geſchieht durch Gegenſatz. So wie aber das Denken immer nur ein Beſtimmen iſt, und folglich gar nichts gedacht werden kann, als denkbar, ohne daß ein beſtimmtes Etwas gedacht wird, ſo kann das Unendliche, das mit dem Begriffe des Endlichen immer zugleich gedacht werden muß, nur als undenkbar, das folglich von dem Gebiete alles Denkbaren ausgeſchloſſen wird, g dacht werden. In eben den Sinne alſo, in welchem von dem Unendlichen überhaupt (z. B. von der unendlichen Zeit, und dem unendlichen Raum) geſagt wird, daß es nicht gedacht werden könne, und doch als nothwendige Bedingung alles Denkens gedacht werden müſſe, wird auch von Gott geſagt, daß er nicht gedacht werden könne, und doch gedacht werden müſſe.

§. 47.

Man mag nun das Bewußtſeyn aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich, wie im Materialismus, oder aus der Abſolutheit des Ich ſelbſt ohne weitere Bedingung, wie im transcendenten Idealismus geſchieht, erklären, ſo wird nicht nur nicht erklärt, was erklärt werden ſoll, ſondern man geräth auch nothwendig in die Schlingen des Fatalismus, und Atheismus. Die Philoſophie ſoll das ganze Bewußtſeyn, folglich die innere, und äußere Erfahrung, oder das nothwendige Bewußtſeyn von Freyheit, und Na-

tur-

turnothwendigkeit erklären. In dem Idealismus wird ausdrücklich die äußere, und in dem Materialismus die innere Erfahrung als Täuſchung, und Schein erklärt. Aber es iſt ſchlechthin keine Freyheit denkbar ohne Naturnothwendigkeit, und keine Naturnothwendigkeit ohne Freyheit. Folglich wird in beyden Syſtemen nicht nur ein Theil des Bewußtſeyns, ſondern das ganze Bewußtſeyn aufgehoben. Das Bewußtſeyn iſt ein organiſches Ganze, von welchem ſich kein Theil trennen läßt, ohne daß das Weſen deſſelben vernichtet wird. Die Freyheit iſt zwar ihr eigner Grund; aber ſie bedarf einer Bedingung außer ſich. Sie iſt ein Selbſtbeſtimmen, das auf keine Art von außen gegeben, oder hervorgebracht werden kann. Aber das Selbſtbeſtimmen iſt unmöglich, wenn nicht nebſt der Freyheit etwas geſetzt wird, daß das Gegentheil der Freyheit iſt, und als die nothwendige Bedingung (nicht Grund) des Selbſtbeſtimmens angeſehen wird. Die Freyheit inſofern ſie d e n k b a r iſt, iſt nothwendig a b ſ o l u t, und b e ſ c h r ä n k t zugleich. Sie iſt ein Wirken, das immer mit dem Objektiven im Kampfe liegt. Das Objektive kann nie aufgehoben werden, ohne daß die Freyheit ſelbſt aufgehoben wird. Das Objektive iſt das Materiale der Freyheit, an das ſie ſchlechthin, als an die abſolute Bedingung des Wirkens gebunden iſt. Das Wirken kann durch die Materie nicht gegeben werden, aber es kann ſich ohne Materie nicht beſtimmen. Das Weſen der d e n k b a-

ren Freyheit beſtehet darinn, daß ſie ihre Schranken ſelbſt beſtimmen kann. Wo alſo keine Schranken ſind, da läßt ſich nichts beſtimmen; es fehlet das Materiale der Beſtimmbarkeit; folglich fällt auch das Selbſtbeſtimmen weg. Daraus folgt, daß obgleich der Idealismus keine andere Realität zugiebt, als die der Freyheit, er dennoch die Möglichkeit derſelben ſchlechterdings aufhebt.

§. 48.

Der Materialismus läßt keine andere Realität gelten, als die der bloßen Materie, deren Weſen nicht in Freyheit, ſondern Naturnothwendigkeit beſtehet. Aber die Materie kann ſich ſchlechthin nicht ſelbſt beſtimmen; ſie kann nur gedacht werden als ein bloßes Beſtimmtwerden. Durch die Organiſation, zu welcher der Materialiſt ſeine Zuflucht nimmt, um das Bewußtſeyn, das offenbar ein Selbſtbeſtimmen iſt, zu erklären, wird das Weſen der Materie nicht aufgehoben; und es kann dadurch nichts in dieſelbe gebracht werden, das ihrem Weſen abſolut entgegengeſetzt iſt. Es fehlt hier an dem abſoluten Princip des Bewußtſeyns. Es wird nur die Bedingung, nicht aber der Grund deſſelben geſetzt. Es wird folglich nicht bloß das Bewußtſeyn von Freyheit, ſondern auch das Bewußtſeyn von Naturnothwendigkeit aufgehoben. Zudem iſt gar kein Beſtimmen möglich ohne Gegenſatz.

Das

Das Entgegengeſetzte muß eben ſo wohl ſeyn, als das Geſetzte. Denn das Entgegenſetzen iſt von dem Setzen, folglich auch das Entgegengeſetzte von dem Geſetzten nur in der Anſicht verſchieden. So wie ich etwas ſetze, muß ich dem Geſetzten etwas entgegenſetzen. Das Geſetzte iſt aber ſelbſt entgegengeſetzt dem Entgegengeſetzten; denn ſonſt wäre es mit demſelben Eins. Es kommt nur darauf an, auf welchen Punkt ich zuerſt reflektire. Das, worauf ich zuerſt reflektire, iſt das Geſetzte; und das, worauf ich nothwendig durch die Reflexion übergehe, iſt das Entgegengeſetzte. Ich kann aber zuerſt auf das zweyte reflektiren, und ſo iſt die Anſicht ganz umgekehrt. Kurz es iſt ſchlechthin unmöglich, daß irgend etwas Abſolutes, iſolirt geſetzt — es mag Ich, oder Nicht-Ich, Freyheit, oder Naturnothwendigkeit ſeyn — beſtimmt werden könne. Zu jedem Beſtimmen gehört nothwendig dreyerley: nämlich ein Beſtimmendes, und dann zwey Entgegengeſetzte, als die zu beſtimmenden Quanta. Durch das bloß Geſetzte, es mag als geſetzt, oder entgegengeſetzt betrachtet werden, läßt ſich das Setzen, als abſolutes Beſtimmen nicht erklären. Soll das Bewußtſeyn erklärt werden, ſo muß nebſt dem Ich, und Nicht-Ich, welches beydes als bloß geſetzt, oder gegeben in dem gemeinen Bewußtſeyn vorkommt, noch ein abſolutes Princip, welches nach dem Charakter der Abſolutheit im Bewußtſeyn nicht vorkommen kann, hinzugedacht werden,

wo-

wodurch das Ich, und Nicht-Ich geſetzt werde. Das Abſolute kann nie als geſetzt vorkommen, weil es jedem Geſetzten vorausgeſetzt werden muß. Das geſetzte Ich ſetzt ein abſolutes Ich voraus, das ſich ſelbſt ſetzt. Das geſetzte Nicht-Ich als das Correlat des geſetzten Ich ſetzt alſo ebenfalls jenes abſolute Ich voraus, weil nur unter der Bedingung ein Nicht-Ich geſetzt werden kann, als ein Ich geſetzt iſt. Durch das abſolute Ich, das ſich ſelbſt, und zugleich dadurch das Nicht-Ich ſetzt, verliert beydes, ſowohl das Ich, als Nicht-Ich den Charakter der Abſolutheit; beydes wird ein beſtimmtes Etwas, und ſetzt ein Etwas voraus, das kein Etwas iſt, indem es als das abſolut beſtimmende Princip jedes beſtimmten Etwas angeſehen werden muß.

§. 49.

Selbſt wenn ich das Abſolute vorſtellen will, ſo wird es in der Vorſtellung ein Etwas, das, wenn es richtig gedacht werden ſoll, als ein Etwas gedacht werden muß, das kein Etwas iſt, weil es als der abſolute Grund jedes Etwas zu beſtimmen iſt. Alſo kann das Abſolute, als ſolches, nie in dem Bewußtſeyn vorkommen, ſondern es muß immer demſelben vorausgeſetzt werden. Selbſt dem Abſoluten, als einem beſtimmten Etwas, muß ein Abſolutes, das kein Etwas iſt, vorausgeſetzt werden. Das Abſolute, inſofern

ſofern es vorgeſtellt, und gedacht wird, kommt noth⸗wendig in einem doppelten Charakter, der ſich nach der Anſicht der theoretiſchen Vernunft widerſpricht, vor, nämlich als das Beſtimmende, und Beſtimmte, als Freyheit, und Naturnothwendigkeit. Dieſer ſcheinbar widerſprechende Charakter des Abſoluten liegt in der Natur der Intelligenz, die als ein intelli⸗gentes Handeln gedacht werden muß. Das Han⸗deln wird ſich ſeiner ſelbſt bewußt; ſo wie es ſich ſei⸗ner bewußt wird, erſcheint es im Bewußtſeyn als Objekt, als das Gegentheil von Handeln. Dieſe Täu⸗ſchung iſt auf dem Standpunkte des natürlichen Be⸗wußtſeyns unvermeidlich. Bleibt man hier ſtehen, ſo iſt das Ich ein bloßes Etwas — ein Beſtimmtes; das Handeln, das Selbſtbeſtimmen, daß ſich in der nothwendigen Selbſtanſchauung ſelbſt zum Objekt macht, und folglich nur nach der ſinnlichen Anſicht als Objekt erſcheint, urſprünglich aber nichts als Handeln iſt, — verſchwindet. Das Handeln kommt im Bewußtſeyn nothwendig als ein Etwas, alſo als das Gegentheil des Handels vor; es wird eine bloße Thatſache, und verliert den Charakter der Abſolutheit. Das Ich erhält, als Objekt des Bewußtſeyns, den Charakter des Nicht⸗Ich. Beydes iſt ein Etwas. Aus dem Begriffe des Etwas aber läßt ſich die Na⸗tur der Intelligenz, als eines bloßen Handels, nicht ableiten; ſondern es muß vielmehr aus der Natur der Intelligenz, inſofern ſie jedes Etwas beſtimmt,

der

der Begriff des Etwas überhaupt abgeleitet werden.

§. 50.

Sowohl der Idealismus, als Materialismus bleibt bey dem empiriſchen Bewußtſeyn ſtehen. Hier kommt nun ſowohl das Ich, als das Nicht-Ich als ein Etwas, und zwar als ein freyes, und nicht freyes, folglich als ein widerſprechendes Etwas vor. Daher muß die theoretiſche Vernunft, die über das Gebiet der Erfahrung nie herausdringt, und immer von einem vorſchwebenden Etwas abhängt, wenn ſie conſequent verfahren will, nur die Realität des einen Etwas, nämlich entweder die des Ich, oder Nicht-Ich gelten laſſen. Entweder iſt alles nur Freyheit, oder nur Materie; beydes kann nicht beyſammen beſtehen. Aber in eben dem Momente, als ſie dieſem Widerſpruche, nach welchem ſowohl das Ich als Nicht-Ich ſich im empiriſchen Bewußtſeyn als real ankündigt, ausweichen will, verfällt ſie in einen neuen. Sie ſetzt nämlich abſolut entweder bloße Freyheit, oder bloße Materie als real. Aber es läßt ſich keines ohne das andere ſetzen. Ferner das Abſolute, das einzig Realität haben ſoll, nämlich das Ich, oder Nicht-Ich wird als gegeben im Bewußtſeyn betrachtet. Aber jedes Gegebene ſetzt einen höhern Grund voraus. Weder Freyheit, noch Naturnothwendigkeit kann gegeben,

ben, und zugleich als gegeben, abſolut ſeyn. Daher iſt ſowohl der Idealiſt als Materialiſt gezwungen, zu dem im Bewußtſeyn vorkommenden Etwas, das als abſolut geſetzt wird, noch ein anderes Abſolute, das ſo zu ſagen, im Hintergrunde des Bewußtſeyns liegt, hinzuzudenken, um jenes erſte denken zu können. Der Idealiſt ſetzt eine Subſtanz, worinn das freye Handeln ſubſiſtiren ſoll, oder ein Ich an ſich, als den Grund des Ich, inſofern es als ein beſtimmtes Handeln erſcheinet. Dieſes Ich an ſich iſt ebenfalls ein Etwas, das aber unergründlich iſt, und daher nie zum Bewußtſeyn kommt. Es iſt ein abſolutes, der Vernunft ſchlechthin unzugängliches Seyn, als der Grund des freyen, im Bewußtſeyn vorkommenden, und beſtimmten Handelns.

§. 51.

Der Materialiſt ſetzt dem im Bewußtſeyn erſcheinenden Etwas, das ihm nichts, als Ding iſt, noch ein Ding an ſich, als den Grund des erſcheinenden Dinges. Aber das Ding an ſich, weil es außer dem Gebiete jedes möglichen Bewußtſeyns liegt, iſt ihm eben ſo unergründlich, als dem Idealiſten das Ich an ſich. Das Ich an ſich, und das Ding an ſich, wird von beyden nur beſtimmt als ein Etwas, das der abſolute Beſtimmungsgrund des Bewußtſeyns ſeyn ſoll. Dieſe Beſtimmung wird abſolut, folglich

ohne

ohne allen Grund, geſetzt; und außer derſelben weiß man weder von dem Ich an ſich, noch dem Ding an ſich etwas.

§. 52.

Der abſolute Beſtimmungsgrund des Bewußtſeyns muß zwar ohne einen höhern Grund, das heißt, abſolut geſetzt werden. Man kann alſo weder dem Idealiſten, noch Materialiſten darüber einen Vorwurf machen, daß ſie ihren erſten Beſtimmungsgrund des Bewußtſeyns nicht beweiſen. Auch die einzig wahre Philoſophie muß einen abſoluten Beſtimmungsgrund des Bewußtſeyns, den ſie folglich nicht beweiſen kann, ſetzen. Aber es darf in die Idee des Abſoluten kein Merkmal aufgenommen werden, wodurch die Natur des Abſoluten nothwendig aufgehoben wird. Dieſes geſchiehet aber in dem Idealismus, und Materialismus. Beyde charakteriſiren das Abſolute in eigentlichſtem Sinne, als ein Etwas, als eine geiſtige, oder materielle Subſtanz. Aber das Abſolute kann unmöglich als ein Etwas, oder als eine Subſtanz, worinn das Erſcheinende ſubſiſtiren ſoll, gedacht werden. Jedes mögliche Etwas ſetzt nothwendig ein beſtimmendes Princip voraus, das kein Etwas iſt, ſondern ſich erſt zu einem Etwas macht, indem es ſich ſelbſt beſtimmt. So wie es ſich aber ſelbſt beſtimmt, macht es auch nothwendig alles das zu einem Etwas, das

ſich nicht ſelbſt beſtimmen kann. Das Etwas iſt nicht das abſolut beſtimmende Princip, ſondern nur das Reſultat der Selbſtbeſtimmung.

§. 53.

Die einzig wahre Philoſophie, die über jedes denkbare Etwas hinausdringen muß, um das Abſolute in ſeinem urſprünglichen Charakter zu finden, und zu beſtimmen, muß freylich das Abſolute auch zu einem Etwas machen, indem ſie es beſtimmen ſoll. Aber ſie iſt ſich auch bewußt, daß das Etwas nicht der urſprüngliche Charakter des Abſoluten, ſo, wie es an ſich iſt, ſondern nur die ſinnliche Anſicht deſſelben iſt. Das Abſolute muß nothwendig in die Sphäre des Sinnlichen herabgezogen, und als ein Etwas beſtimmt werden, wenn es beſtimmt werden ſoll. Aber daraus folgt nicht, daß es an ſich ſo ſey. Wird das Abſolute als ein bloßes Handeln beſtimmt, das keine Subſtanz vorausſetzt, in welcher es ſubſiſtiren ſoll, ſo erſcheint in der Vorſtellung das bloße Handeln nothwendig, als ein bloßes Seyn, als ein Objekt. Denn die Form des Bewußtſeyns fodert immer nothwendig ein Subjektives und Objektives. Denkt ſich nun das Subjekt ſelbſt, ſo wird es in der Selbſtbeſtimmung Objekt. Und wenn man das abſolute Subjekt als ein abſolutes Handeln, das von gar keinem Seyn, als Grunde, abhängt, ſondern jedem bloßen Seyn abſo-

lut entgegengeſetzt iſt, beſtimmt, ſo verwandelt ſich das abſolute Handeln, ſubjektiv betrachtet, in ein abſolutes Seyn, wenn es objektiv genommen wird. Aber da dieſes ſcheinbare Seyn jedem möglichen Seyn entgegengeſetzt ſeyn ſoll, ſo muß es ſelbſt als ein bloßes abſolutes Handeln beſtimmt werden, wenn es beſtimmt werden ſoll, wie es an ſich iſt, nicht wie es erſcheint, folglich fällt hier das Objektive mit dem Subjektiven zuſammen, beydes iſt an ſich abſolut Eins, und nur in der Anſicht (der Form nach), verſchieden. Wenn alſo gleich das Abſolute, inſofern es gedacht werden ſoll, als ein Gedachtes nothwendig zu einem Etwas herabgeſtimmt wird, ſo muß es doch an ſich beſtimmt werden als der Grund jedes Etwas, alſo als ein Etwas, das an ſich kein Etwas iſt, als ein Seyn, das jedem bloßen Seyn entgegengeſetzt iſt. Das Gegentheil vom bloßen Seyn iſt aber bloßes Handeln; alſo iſt hier das Seyn ein Handeln, und das Handeln ein Seyn. Nur ſo iſt Bewußtſeyn möglich, indem nach dieſer Vorausſetzung das Beſtimmende, und Beſtimmte, Handeln, und Seyn, Freyheit, und Naturnothwendigkeit unzertrennlich verbunden iſt, welche Verbindung ſowohl im Idealismus als Materialismus abſolut aufgehoben wird, ohne daß ein Mittel auch nur denkbar wäre, wodurch dieſe beyden weſentlichen Glieder des Bewußtſeyns vereinigt werden könnten. Das beſtimmende Princip kann nur inſofern abſolut gedacht werden, als es ſich ſelbſt beſtimmt.

Das iſt der Begriff des Ich. Es kann ſich aber nicht ſelbſt beſtimmen, als nur inſofern es etwas ſetzt, das ſich nicht ſelbſt beſtimmen kann, ſondern bloß beſtimmbar iſt. Das iſt der Begriff des Nicht-Ich. So wie jenes als real geſetzt wird, muß auch dieſes als real geſetzt werden. Jenes iſt abſolute Realität, weil es ſein Weſen (Seyn) ſelbſt beſtimmen kann. Dieſes iſt eine bloß beſtimmbare Realität, die ihr Weſen nicht ſelbſt ſetzen, ſondern nur durch ein Princip, das ſich ſelbſt beſtimmt, beſtimmt werden kann.

§. 54.

Nur ſo kann das Ich und Nicht-Ich neben einander beſtehen, ohne daß das eine durch das andere aufgehoben wird, wie im Idealismus, und Materialismus geſchieht. Beyde ſind einander entgegengeſetzt, und zugleich einander gleich. Sie ſind einander entgegengeſetzt, inſofern das Ich nie zum Nicht-Ich, und dieſes nie zu jenem werden kann. Das Weſen des Ich iſt ein Handeln, das ſich ſelbſt beſtimmt — Subjekt-Objekt; das Weſen des Nicht-Ich iſt ein bloßes Seyn, das ſich nie ſelbſt beſtimmen kann, ſondern durch eine fremde Kraft beſtimmt werden muß, wenn es wirklich ſeyn ſoll; es iſt bloß Objekt, das ein ſelbſtthätiges, freyes Subjekt vorausſetzt. Das Bewußtſeyn iſt hier nicht als Subjekt-Objekt, ſondern als Subjekt und Objekt, oder als Objekt und

Subjekt beſtimmt. Beyde ſind einander gleich; denn beyde ſind ein beſtimmtes Etwas (ein bloßes Handeln, und ein bloßes Seyn); aber nur mit dem Unterſchiede, daß das Ich in ſeiner Abſolutheit als ein Etwas gedacht werden muß, das kein Etwas, ſondern das bloß beſtimmende Princip jedes beſtimmbaren Etwas iſt, das Nicht-Ich aber als ein Etwas, das bloß ein Etwas iſt, inſofern das beſtimmende Princip hinzugedacht wird. So iſt Idealität, und Realität abſolut vereinigt.

§. 55.

Auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtſeyns, nach welchem das Handeln der Intelligenz immer von einem Objekte abhängt, iſt nebſt dem Materialismus, und Idealismus nur noch ein einziges Syſtem, nämlich das des Skepticismus, denkbar. Dieſes Syſtem iſt auf dieſem Standpunkte das conſequenteſte, und vernünftigſte, ob es gleich höchſt verderblich iſt.

§. 56.

Der Materialismus nimmt nebſt der Exiſtenz der bloßen Vorſtellungen nichts, als Materie, an. Wenn die Frage aufgeworfen wird, ob unſern Vorſtellungen etwas Objektives entſpreche, ſo beantwortet dieſe Frage

ge der Materialiſt mit Ja; behauptet aber, daß Materie das Einzige ſey, das als real angenommen werden müſſe. Bloß das nothwendige Bewußtſeyn, das ſich auf Materie beziehet, hat Realität; das nothwendige Bewußtſeyn aber von dem Ueberſinnlichen überhaupt, von abſoluter Freyheit, vom Ich, als Geiſte, als einem von der Materie verſchiedenen Vernunftweſen, und von einem ſchlechthin überſinnlichen Princip, das über das Ich, und Nicht-Ich erhaben ſeyn ſoll — der Gottheit — und alles das, was aus dieſen Vorausſetzungen folgt, iſt nichts, als Täuſchung und Schein. Es giebt ſchlechthin keine Realität, als die der Natur, inſofern ſie als ein materielles Ganze betrachtet wird. Alles iſt durch etwas anders beſtimmt; es iſt kein ſchlechthin beſtimmendes Princip nöthig.

§. 57.

Der Idealiſt beantwortet das Hauptproblem der Philoſophie, ob unſern Vorſtellungen etwas Reales entſpreche, — ebenfalls mit Ja; behauptet aber, daß keine andere Realität möglich ſey, als die des Ich, als eines ganz geiſtigen Objekts. Das Ich iſt ihm eine geiſtige Subſtanz; und außer dieſer geiſtigen Subſtanz iſt keine andere möglich. Das nothwendige Bewußtſeyn, das ſich auf eine materielle Welt bezieht, iſt, ſofern dieſer Vorſtellung Realität zugeſchrieben wird, nichts als Täuſchung,

und

und Irrthum, wovon ſich der Philoſoph losma- chen muß.

§. 58.

Beyde Syſteme ſind atheiſtiſch, und fataliſtiſch. In Abſicht auf den Materialismus, der keine andere Realität, als die der Materie annimmt, iſt dies von ſelbſt klar. Aber auch in dem Idealismus iſt, bey einer conſequenten Denkart, nichts möglich, als Atheis- mus, und Fatalismus. Denn da der Idealiſt die Möglichkeit der Materie läugnet, ſo iſt dem Ich nichts entgegengeſetzt; es kann auf keine Art als beſchränkt gedacht werden. Die einzig möglichen Schranken des Ich ſind die Dinge, als Materie betrachtet. Die Materie iſt das Widerſtehende, wodurch das freye Handeln beſchränkt iſt. Das Ich kann den Wider- ſtand nie aufheben; es liegt immer mit demſelben im Kampfe. Das Ich iſt alſo, nach unſerm Syſtem, we- ſentlich beſchränkt, und kann nie in einen Zuſtand ei- ner abſoluten Schrankenloſigkeit übertreten. So wie es in denſelben überträte, würde das ſchwache, be- ſchränkte Ich aufhören, bloßes Ich zu ſeyn; es würde in dieſem Momente die Gottheit ſelbſt ſeyn. Die we- ſentliche Beſchränktheit des Ich iſt der einzige entſchei- dende Grund für die Realität der Idee der Gottheit. Dieſe Beſchränktheit wird aber in dem Idealismus aufgehoben. Hier iſt das Ich durchaus abſolut; es

iſt

iſt gar nichts da, das ihm widerſtehet. Denn das dem Handeln Widerſtehende iſt bloß die Materie, deren Realität in dieſem Syſteme geläugnet wird. Iſt das Ich durchaus abſolut, ſo iſt es Gott ſelbſt. Denn das Weſen der Idee der Gottheit beſtehet darinn, daß man das Abſolute von allen Schranken trennet, und iſolirt vorſtellt. Das Abſolute mit Schranken verbunden, iſt ein Ich; die bloße Beſchränktheit ohne Abſolutheit, iſt Materie, die als ein bloßes Seyn gedacht wird, das ſeine Schranken nicht ſelbſt beſtimmen kann, ſondern immer durch etwas außer ſich beſtimmt werden muß — bloße Paßivität; das Abſolute ohne alle Schranken, iſt Gott. Wenn daher der Idealismus conſequent verfahren will, ſo muß er das Ich, als die Gottheit ſelbſt, anſehen. Es iſt gar kein Grund da, außer dem Ich noch ein ſchlechthin überſinnliches Princip, dem nichts entgegengeſetzt ſeyn ſoll, anzunehmen, da dieſes Princip das Ich ſelbſt iſt. —

§. 39.

Aber der Idealismus iſt auch fataliſtiſch. Dem Ich iſt nichts entgegengeſetzt; es wird alſo durch ſeine Natur beſtimmt, auf eine einzig mögliche Weiſe zu handeln. Es kann nicht anders handeln, als es wirklich handelt. Das Geſetz der Sinnlichkeit, das dem Geſetze der Freyheit widerſtrebet, und wodurch allein entgegengeſetzte Handlungsweiſen denkbar ſind, hat keine

ne Realität. Wenn keine Materie da iſt, iſt auch keine Sinnlichkeit möglich; iſt keine Sinnlichkeit möglich, ſo bleibt nichts übrig, als Freyheit, und eine einzig mögliche, bloß nach dem Geſetze der Freyheit beſtimmbare, Handlungsweiſe. Die Freyheit liegt hier mit der Sinnlichkeit, und den Objekten derſelben gar nicht im Kampfe; es hat keine Willkür zwiſchen entgegengeſetzten Handlungsweiſen ſtatt, da nur eine einfache Handlungsweiſe möglich iſt. Und ſo iſt der Begriff von Moralität überhaupt, von Verdienſt, und Schuld, von Imputation — ganz ſinnlos.

§. 60.

Der Skepticismus behauptet, daß nichts gewiß ſey, als das Bewußtſeyn. Ob dem nothwendigen Bewußtſeyn von irgend einem Gegenſtande wirklich etwas Reales entſpreche, das kann nie entſchieden werden. Der Skepticismus wirft daher den Idealismus ſowohl, als den Materialismus über den Haufen, inſofern in beyden nebſt der idealen Exiſtenz der bloßen Vorſtellungen noch etwas Wirkliches, das denſelben entſprechen ſoll — das Ich, oder Nicht-Ich, als reale Objekte gedacht — entſprechen ſoll. Der Skeptiker argumentirt gegen den Idealiſten, und Materialiſten auf folgende Art. Wollet ihr behaupten, daß objektive Wahrheit, ſtatt habe, oder daß unſern Vorſtellungen irgend etwas — Ich, oder Nicht-Ich —

entſpreche, ſo müßt ihr bis zur Natur des Ich an ſich, oder des Dinges an ſich, als abſoluter Subſtanz vordringen können, um dann die Vorſtellungen mit dieſen transſcendentalen Objekten zu vergleichen, und dadurch zu beſtimmen, ob, und inwiefern die Vorſtellungen mit den Objekten übereinſtimmen, oder nicht. Denn die objektive Wahrheit muß in der gänzlichen Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit den Objekten an ſich beſtehen. Aber bis zu den Objekten an ſich kann man ſchlechterdings nicht vordringen. Was wir zu erkennen ſcheinen, iſt immer nur ein vorgeſtelltes Objekt, keineswegs aber ein Objekt an ſich. Es bleibt immer ungewiß, ob nicht durch die Form des Vorſtellens die Anſicht der Objekte, nach ihrem urſprünglichen Charakter, ganz entſtellt werde, und die Erſcheinung ganz anders ausfalle, als das Ding an ſich iſt. Die einzig mögliche objektive Wahrheit für uns iſt immer nur eine Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen mit vorgeſtellten Objekten, keineswegs aber mit den Objekten an ſich. Die vorgeſtellten Objekte ſind ſelbſt nichts als Vorſtellungen, die in der Reflexion auf ſie als Objekte erſcheinen. Das Merkmal der Nothwendigkeit, das einigen Vorſtellungen anhängt, iſt kein entſcheidender Grund für die Objektivität der Vorſtellungen. Dieſes Merkmal der Nothwendigkeit iſt ſelbſt eine Erſcheinung, von der ein höherer Grund aufzuſuchen iſt. Der letzte Grund dieſer Erſcheinung wäre die vollkommene Einſicht in die Natur

tur der urſprünglichen Objekte, inſofern ſie von un⸗ ſerm Bewußtſeyn als unabhängig gedacht werden. Bloß durch dieſe Einſicht ließe ſich auf eine untrügli⸗ che Art entſcheiden, ob das Bewußtſeyn, von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet, nicht täuſche. Aber dieſe Einſicht iſt unmöglich. Wir können zwar unſere Vorſtellungen zu einer immer höheren Vollkom⸗ menheit, und Abſtraktion von den Beyträgen einer täu⸗ ſchenden Sinnlichkeit, die gleichſam das gefärbte Glas iſt, womit wir die Gegenſtände betrachten, — erhö⸗ hen, und ſteigern. Aber von den Banden der Sinn⸗ lichkeit, können wir uns nicht ganz losmachen. Bey der höchſten Abſtraktion bleibt immer noch ein Ob⸗ jektives übrig, von dem das Vorſtellen abhängt. Die vorſtellende Kraft kann nie bis auf den Punkt vordringen, wo das Objektive angeſchauet werden kann, wie es an ſich iſt; wo alſo das Objektive mit dem Subjektiven zuſammen fällt. Das Objekt an ſich gehet dem Vorſtellen immer vorher; es liegt in einem ganz andern Gebiete, als in welchem die vor⸗ ſtellende Kraft liegt; — in einem Gebiete, das der letzteren ſchlechterdings unzugänglich iſt. Es ſchwebt immer nur in der Ferne der vorſtellenden Kraft vor, und entfernet ſich gleich Irrwiſchen, in eben dem Verhältniſſe, als ſich die vorſtellende Kraft demſelben zu nähern ſtrebt. Nur vermittelſt des unſichern Gla⸗ ſes der Sinnlichkeit erblicket die vorſtellende Kraft in einer durchaus dunkeln Ferne ein Etwas, von dem man

nie ſicher ſeyn kann, ob es ein Phantom, oder etwas Wirkliches ſey.

§. 61.

Das Letzte, worauf wir durch das Bewußtſeyn kommen können, iſt Empfindung — unmittelbares Bewußtſeyn. Man kann aber aus dem Daſeyn der Empfindung, die bloß etwas Subjektives iſt, auf keine Art auf die Realität eines Objekts ſchließen, das außer der Empfindung exiſtiren, und dieſelbe hervorbringen ſoll. Denn um dieſes mit Sicherheit behaupten zu können, müßte man über die Empfindung hinaus, bis auf die vorgeblichen realen Objekte an ſich, vordringen können, welches unmöglich iſt. Der Urſprung der Empfindung bleibt alſo ſchlechthin ungewiß. Der Idealiſt behauptet, daß die Empfindung bloß durch das Ich ohne materielles, reales Objekt außer dem Ich, hervorgebracht werde. Der Materialiſt hingegen behauptet, daß die Empfindung ein Produkt der Materie ſey. Wer von beyden hat Recht? Es iſt kein Entſcheidungsgrund da. Denn die Empfindung iſt ſelbſt das Letzte in dem Bewußtſeyn. Was folglich außer dem Gebiete der Empfindung — des unmittelbaren Bewußtſeyns — als real geſetzt wird, iſt eine bloße Vorausſetzung ohne allen Grund. Die Behauptung alſo in Rückſicht mit dem Urſprung der Empfindung, und der Gegenſtände an ſich, die

den-

denſelben entſprechen ſollen, kann nie zu einer apodiktiſchen Gewißheit erhoben werden; ſie kann nie einen andern Rang haben, als den einer bloßen Hypotheſe, und zwar einer ſolchen, aus der gar nichts erklärt werden kann.

§. 62.

Die Philoſophie ſoll das Bewußtſeyn erklären. Es iſt kein anderer Erklärungsgrund denkbar, als der des Idealiſten, und Materialiſten. Denn entweder wird das Bewußtſeyn bloß durch das Ich hervorgebracht, oder durch etwas außer dem Ich. Durch beyde zugleich kann es nicht hervorgebracht werden, weil das Weſen des Bewußtſeyn in abſoluter Einheit beſtehet, welche durch zwey wirkende Principien nothwendig aufgehoben werden müßte. Werden zwey Principien geſetzt, ſo ſind dieſe ſchlechthin einander entgegengeſetzt; es iſt in dieſem Falle Geiſt, und Materie, die mit einander in Wechſelwirkung ſtehen, woraus das Bewußtſeyn hervorgehet. Aber wo iſt der Berührungspunkt, wodurch die Wechſelwirkung zwiſchen Geiſt und Materie möglich würde? Es iſt kein Berührungspunkt denkbar; folglich kann auch keine Wechſelwirkung ſtatt haben. Geiſt, und Materie ſind einander abſolut entgegengeſetzt; ſie heben alſo einander, in Verbindung gedacht, nothwen-

dig

dig auf. Es hat kein Übergang von Geiſt zur Materie, und von dieſer zu jenem ſtatt.

§. 63.

Es bleibt daher nichts übrig, als daß nur ein Princip des Bewußtſeyns geſetzt werde, entweder Geiſt, oder Materie. Das einzig mögliche Objektive, das dem Bewußtſeyn zum Grund liegt, und demſelben entſpricht, iſt entweder das Ich, oder Nicht-Ich, Freyheit, oder Naturnothwendigkeit. Nach dem Idealiſten iſt das einzige reale Objekt das Ich ſelbſt. Aber es kommt ja in uns nicht bloß ein nothwendiges Bewußtſeyn von Freyheit, ſondern auch von Naturnothwendigkeit vor. Es wird daher nur die erſte Art von Bewußtſeyn erklärt. Iſt das nothwendige Bewußtſeyn (das Gefühl) der einzige Grund von der Realität eines Gegenſtandes, ſo muß ja auch die Naturnothwendigkeit (das Nicht-Ich) als real angenommen werden; weil ſich auch darauf, ſo wie auf Freyheit ein nothwendiges Bewußtſeyn beziehet. Welches iſt nun der Grund des nothwendigen Bewußtſeyns von Naturnothwendigkeit, oder Beſchränktheit? Dies muß der Idealiſt unerklärt laſſen. Der Idealiſt widerſpricht ſich alſo, wenn er das nothwendige Bewußtſeyn von Freyheit, als den Grund der Realität des Ich, will gelten laſſen; und das nothwendige Bewußtſeyn von Naturnothwendigkeit als Täuſchung verwirft.

wirkt. Iſt das Ich wirklich ein ſelbſtſtändiges Weſen, das allein Realität haben ſoll; iſt das Ich nichts, als Freyheit, wie iſts möglich, daß neben dem Bewußtſeyn von Freyheit ein Bewußtſeyn von Naturnothwendigkeit unzertrennlich beſtehet? Die Freyheit iſt ja nicht Naturnothwendigkeit; wie kommt ſie zu dem nothwendigen Bewußtſeyn von Naturnothwendigkeit, von deſſen Feſeln ſie ſich auf keine Art frey machen kann, obſchon ſie mit aller Kraft ſtrebt, die ihr vorſchwebenden Schranken aufzuheben? Der Idealismus ſtellt alſo eine Hypotheſe auf, aus welcher das Bewußtſeyn auf keine Art erklärt werden kann.

§. 64.

Eben ſo wenig leiſtet die Hypotheſe, die der Materialiſt zur Erklärung des Bewußtſeyns aufſtellt. Nebſtdem, daß es völlig widerſprechend iſt, das Bewußtſeyn aus der Einwirkung der Materie auf Materie zu erklären, ſo iſt auch die Erklärungsart des Materialiſten eben ſo einſeitig, als die des Idealiſten. Der Materialiſt ſucht bloß das nothwendige Bewußtſeyn von Beſchränktheit zu erklären, obgleich ſich das Bewußtſeyn von Freyheit mit eben der Nothwendigkeit uns aufdrängt, wie jenes. Es hat in Rückſicht auf beydes derſelbe Grund ſtatt; und doch wird das nothwendige Bewußtſeyn von Freyheit als bloße Täuſchung verworfen. Wenn alles nur durch Naturnoth-

wen-

digkeit beſtimmt iſt; wenn das Ich ſelbſt nichts, als Naturnothwendigkeit, als Materie, die immer durch etwas außer ſich beſtimmt werden muß, iſt, wie kommt das Ich zum Bewußtſeyn von Freyheit, das es auf keine Art hervorbringen kann?

§. 65.

Die Behauptungen des Idealiſten, und Materialiſten ſind alſo nichts, als ganz grundloſe Hypotheſen, wodurch gar nicht erklärt wird, was erklärt werden ſoll. Aber es liegt ſchon in der Natur der Sache, daß kein Erklärungsgrund je zu finden iſt. Dieſer wäre einzig entweder das Ding an ſich, oder das Ich an ſich. Aber beydes iſt für uns nur ein Vorgeſtelltes. Folglich bleibt es ewig ungewiß, ob unſern Vorſtellungen etwas Reales entſpreche, und wie das Objekt beſchaffen ſey, das als der Grund derſelben geſetzt wird, ob es bloß Materie, oder Geiſt ſey. Nur die ideale Erfahrung, die Exiſtenz der bloßen Vorſtellungen, iſt gewiß; keinesweges aber die reale Erfahrung, das Objektive ſelbſt, das den Vorſtellungen entſprechen ſoll.

So räſonnirt der Skeptiker auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtſeyns, nach welchem das Objekt, das der Vorſtellung zum Grunde liegen ſoll,

schlecht-

ſchlechthin unerreichbar iſt, und wo folglich die objektive Wahrheit abſolut unmöglich iſt. Der Skeptiker iſt auf dieſem Standpunkte auf keine Art zu widerlegen.

§. 66.

So lange ſich die philoſophirende Vernunft nicht über das gemeine Bewußtſeyn bis zum abſoluten erhob — und dieſes geſchah erſt durch Fichte — waren nur die drey Syſteme möglich, die wir ſo eben geprüft haben, nämlich das des Materialismus, Idealismus, und Skepticismus. Man konnte ſich auf dieſem Standpunkte über dem Begriff von Subſtanz (einem Etwas, das urſprünglich bloß beſtehet, und Objekt iſt) nicht erheben. Auch das ſchlechthin Mögliche wurde nothwendig als ein Etwas gedacht, das der Grund von jedem bedingt Möglichen ſeyn ſollte. Der Begriff des Seyns (der Objektivität) war abſolut. Alles wirkliche Seyn (jeder Gegenſtand der Erfahrung) ſetzte, nach dieſer Anſicht, nothwendig ein abſolutes Seyn, als ſeinen letzten Grund voraus. Aus dieſem Urbegriff gieng erſt der Begriff des Handelns hervor. Man war ſchlechterdings unvermögend, ſich irgend ein Handeln, auch das durch Freyheit, ohne Subſtanz zu denken, in welcher daſſelbe ſeine Subſiſtenz haben ſollte. Es war nur die Frage, ob man den Dingen, oder dem

Ich ein abſolutes Seyn zuſchreiben ſollte, um das Bewußtſeyn, als den Innbegriff aller Erfahrung zu erklären. Wenn nebſt der Exiſtenz der bloßen Vorſtellungen (des bloßen Bewußtſeyns) noch etwas Reales, als dasjenige, was den Vorſtellungen zum Grunde liege, und ihnen entſpreche, angenommen werden ſollte, ſo mußte dieſes entweder das Ding an ſich, oder das Ich an ſich, als ſchlechthin unerforſchliche, und der Vernunft unzugängliche Subſtanz, angenommen werden. Eines mußte als das abſolut Erſte, als eigentliche Subſtanz, und das andere, als das Abhängige, das als Accidenz in jenem ſeinen Grund hätte, geſetzt werden. Wer das Bewußtſeyn aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich erklärte, hob nothwendig die Selbſtſtändigkeit (Subſtanzialität) des Ich, als eines beſondern von der Materie weſentlich verſchiedenen, ganz geiſtigen Gegenſtandes, auf, und machte es zum Accidenz der Materie — er war Materialiſt. Nach dieſer Vorausſetzung war das, was wir Vernunft nennen, ein bloßes Reſultat der Wechſelwirkung zwiſchen Materie, und Materie, die nicht dem Weſen, ſondern nur der Organiſation nach, von einander verſchieden ſeyn kann. Daß nicht jedes Ding, wenn es durch ein anderes afficirt wird, zum Bewußtſeyn kommt, davon liegt bloß der Grund in der Verſchiedenheit der Organiſation. Der Menſch iſt unter allen uns bekannten Dingen allein auf eine ſo vortheilhafte Art organiſirt, das durch die Einwir-

kung

kung anderer Dinge auf dieſes Ding nothwendig Bewußtſeyn entſtehet. Das Bewußtſeyn ſetzt zu ſeiner Möglichkeit nichts weiter voraus, als eine beſtimmte Organiſation, und beſtimmte Eindrücke auf dieſelbe. Folglich iſt die Vernunft ein bloßes Accidenz der Materie, keineswegs aber ein von der Materie verſchiedenes Princip. Nur der Materie kommt ein abſolutes, vollſtändiges Seyn (eigentliche Realität) zu.

§. 67.

Der ungleich größte Theil der Philoſophen erklärte bis auf Fichte das Bewußtſeyn, worinn das Weſen der Vernunft beſtehet, aus den Eindrücken der Natur auf das Ich, als das Subjekt des Bewußtſeyns. Dieſes Subjekt iſt alſo ſelbſt nothwendig nichts, als Materie; das Bewußtſeyn wird nicht durch abſolute Kraft hervorgebracht; es kommt bloß von außen; und iſt folglich nur ein zufällig Bewirktes der Materie, das in der Materie, als einziger Subſtanz ſeinen Grund, und Beſtehen hat. Die Philoſophen waren alſo bis auf Fichte größtentheils Materialiſten.

§. 68.

Es iſt zwar nicht zu läugnen, daß man ungeachtet der Vorausſetzung, daß durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich das Bewußt-

wußtſeyn entſtehe, dennoch nebſt der Materie noch größtentheils eine Geiſterwelt annahm, und daß nur wenige Philoſophen, die von jener Vorausſetzung ausgiengen, bloß bey der Materie ſtehen blieben. Aber bey dieſer Vorausſetzung iſt ſchlechterdings keine Geiſterwelt möglich. Nur durch die widerſinnigſte Inconſequenz kann man in dieſem Falle behaupten, daß außer der Materie noch ein ſelbſtſtändiges, reales Princip, das man Geiſt nennt, und der Materie entgegenſetzt, ſtatt habe. Die Gegenſtände außer uns, ſagt man, afficiren das Gemüth, und ſo entſtehen Vorſtellungen. Was denkt man ſich denn unter dem Ausdruck Gemüth? Entweder iſt es ein Seyn (eine Subſtanz), oder es iſt ein bloßes Handeln, das ſich ſelbſt beſtimmt, alſo das Gegentheil von bloßem Seyn, das, als ſolches ſich nie beſtimmen kann, ſondern immer einen Beſtimmungsgrund außer ſich fodert, um wirken zu können. Iſt das Gemüth ein bloßes Seyn, ſo bedarf es nothwendig eines andern Seyns, als einwirkenden Princips, um zur Thätigkeit beſtimmt zu werden. Aber dann kann auch demſelben keine Selbſtthätigkeit, kein freyes, durch ſich ſelbſt beſtimmtes Wirken zugeſchrieben werden. Das Gemüth iſt bloße Receptivität; jede Funktion deſſelben iſt nothwendig beſtimmt, ſo wie jedes Wirken der Dinge außer dem Gemüthe eine fremde Kraft vorausſetzt, wodurch es hervorgebracht, und beſtimmt wird.

§. 69.

§. 69.

Aber, ſagt man, das Gemüth iſt eine einfache Subſtanz, und als ſolche iſt es ausſchlüſſig des Bewußtſeyns fähig. Wird denn dadurch die Natur der Subſtanz verändert, daß man ſtatt einer zuſammengeſetzten, dergleichen die Dinge ſeyn ſollen, eine einfache Subſtanz ſetzt? Einfachheit, oder Zuſammengeſetztheit ſind bloße Accidenzen der Subſtanz; es kann daher das Weſen derſelben nicht aufgehoben werden, man mag das Eine, oder das Andere ſetzen. Das Weſen der Subſtanz beſtehet aber darinn, daß ſie ſich nicht ſelbſt beſtimmen kann, ſondern immer eine fremde, einwirkende Kraft fodert. Die Subſtanz iſt an ſich ein bloßes Beſtimmt werden, kein Selbſtbeſtimmen. Daher der Grundſatz eben dieſer Philoſophen: Nihil ſine ratione ſufficienti. Dieſer Grundſatz gilt in der That in Abſicht auf jede Subſtanz. Was bloß urſprünglich iſt, kann nicht durch ſich ſelbſt ſeyn, was es iſt. Jede Beſtimmung kommt ihm von außen; es iſt folglich kein Selbſtbeſtimmen, ſondern ein bloßes Beſtimmtwerden. Dieſes geben dieſe Zwitter-Spiritualiſten ſelbſt zu, indem ſie zur Möglichkeit des Bewußtſeyns eine Affektion des Gemüthes, die von außen kommen ſoll, abſolut fodern, und daher bey dem Ich nicht ſtehen bleiben, um aus der Selbſtkraft des Gemüthes das beſtimmte Bewußtſeyn zu erklären. Sie können auch keinesweges bey dem

Ich

Ich ſtehen bleiben, weil ſie ſich daſſelbe urſprünglich als eine Subſtanz denken, die, um thätig werden zu können, einer fremden, einwirkenden, Kraft bedarf. Und ſo iſt das Ich urſprünglich von der Materie überhaupt ſchlechterdings nicht verſchieden, deren Weſen darinn beſtehet, daß ſie ſich nicht ſelbſt beſtimmen kann, ſondern immer beſtimmt werden muß. Iſt das Bewußtſeyn ein Bewirktes der Materie, oder entſtehet das Bewußtſeyn durch die Einwirkung der Außendinge auf das Gemüth, ſo iſt das Subjekt des Bewußtſeyns ſelbſt nichts, als Materie. Das Prädikat der Einfachheit ändert das Weſen der Materie keinesweges. Wir wollen ſetzen, es gebe Intelligenzen, denen eine höhere Denkkraft, als den Menſchen beywohne, und die die abſolut einfachen Theile der Dinge kennen: werden darum für ſie dieſe einfachen Theile ſich nothwendig in Intelligenzen umwandeln? Und wenn wir ſelbſt dies könnten, ſo, daß wir in die abſolut einfachen Theile der Dinge einzudringen die Kraft hätten, würden dieſe einfachen Subſtanzen uns nothwendig als lauter Intelligenzen erſcheinen? Kann in irgend einem Theile liegen, was im Ganzen nicht liegt, und kann dem Ganzen etwas zugeſchrieben werden, was dem Weſen jedes Theiles widerſpricht? Durch die Zergliederung des Ganzen in ſeine abſolut einfachen Theile kann nichts zum Vorſchein kommen, was nicht ſchon urſprünglich in ihm liegt. Durch die Zergliederung kann kein neues Weſen entſtehen. —

Ent-

Entſtehet das Bewußtſeyn durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich, ſo kann dieſem, als dem Subjekte des Bewußtſeyns ſo wenig eine ſelbſtthätige Kraft zugeſchrieben werden, als dem Steine, der ſich von einer Anhöhe losreißt, und im Herabfallen einen Menſchen erſchlägt. Das Subjekt des Bewußtſeyns iſt der Materie ſchlechthin gleich, deren Weſen in dem Mangel von Selbſtkraft beſtehet. Der Geiſt, als ein von der Materie verſchiedenes Princip gedacht, iſt ein bloßes Phantom der Einbildungskraft.

§. 70.

Nach der Vorausſetzung alſo, daß durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich das Bewußtſeyn hervorgebracht werde, iſt keine andere Philoſophie möglich, als die des Materialismus, der die Realität der Geiſterwelt ſchlechthin läugnet. Die Philoſophen, die, dieſer Vorausſetzung ungeachtet, dennoch eine Geiſterwelt annehmen, behaupten nichts, als Unſinn. Und dieſe machten bisher den größten Theil aus. Daß alſo die Philoſophen nicht größtentheils bisher reinen Materialismus gepredigt haben, das hat die Welt ihrer Inconſequenz, alſo ihrer ganz unphiloſophiſchen Denkart, zu verdanken. Unter den Philoſophen, die das Bewußtſeyn aus der Realität, und Einwirkung der Dinge auf das Ich erklärten, kommt, nach dieſem einmal beliebten Standpunkte, nur jenen das

Ver-

Verdienſt einer durchaus conſequenten Denkart zu, die bloß bey der Materie ſtehen bleiben, außer derſelben gar keine andere Realität annehmen, und den Uebergang von Materie zum Geiſte für ſchlechthin unmöglich halten. Iſt die Vorausſetzung wahr, nach welcher das Bewußtſeyn durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich entſtehen ſoll, ſo haben dieſe Philoſophen durchaus recht. Nach dieſer Vorausſetzung kann keine Freyheit, kein Recht, noch Unrecht, kein Verdienſt, noch Schuld, keine Unſterblichkeit der Seele, keine Gottheit ſtatt haben. Aber ob jene Vorausſetzung wahr iſt, das iſt die wichtige Frage, die vor allen zu unterſuchen iſt. Unterſuchet man die Sache genauer, ſo erhellet, daß die ganze Erklärungsart ein leerer Wortſchall iſt, in dem ſchlechterdings kein Sinn liegt. Die Dinge, ſagt man, afficiren das Gemüth, oder ſie machen auf daſſelbe einen Eindruck; dadurch entſtehet Bewußtſeyn. Iſt denn auch nur ein Eindruck, als vorhanden, als real, denkbar, ohne Bewußtſeyn des Eindruckes? Und gerade dieſes Bewußtſeyn des Eindruckes ſoll erklärt werden, welches durch den bloßen Eindruck nie erklärt werden kann. Ohne abſolute Selbſtthätigkeit, worinn das Weſen des Bewußtſeyns beſtehet, die alſo jedem Eindrucke vorausgeſetzt, und durch den Eindruck auf keine Art erklärt werden kann, iſt für die Intelligenz gar nichts, weder Eindruck, noch Ding da. Man kann alſo nicht von der abſoluten Vorausſetzung des Dinges, deſſen Rea-

lität

lität noch problematiſch iſt, ſondern man muß von der abſoluten Selbſtthätigkeit, als dem Weſen der Intelligenz, ausgehen, um das Bewußtſeyn, das immer beſtimmt iſt, zu erklären. Nach dieſer Vorausſetzung wird die Frage aufgeworfen: Wie iſts möglich, daß aus einer abſoluten Selbſtthätigkeit ein Vorſtellen, ein beſtimmtes Bewußtſeyn entſtehet? Dieſe Frage heißt nicht: Welches iſt der Grund der abſoluten Selbſtthätigkeit, ohne welche kein beſtimmtes Bewußtſeyn denkbar iſt, ſondern nur: Welche Bedingung muß noch zur abſoluten Selbſtthätigkeit hinzugedacht werden, wenn daraus Bewußtſeyn entſtehen ſoll? Dieſe Bedingung überhaupt iſt ein Widerſtand, auf den die Selbſtthätigkeit ſtößt. Nur jetzt iſt Bewußtſeyn der Selbſtthätigkeit, als ſolcher, (des reinen Ich, oder der Intelligenz an ſich), und Bewußtſeyn des Widerſtandes, als des bloßen Gegentheils von Selbſtthätigkeit, möglich, und wirklich da. Der Widerſtand wird beſtimmt, und wird als beſtimmt zum Dinge. Durch die Selbſtthätigkeit wird der Widerſtand nicht hervorgebracht; er muß vielmehr als mit der Selbſtthätigkeit zugleich real geſetzt werden; aber das Bewußtſeyn von Widerſtand iſt unmöglich ohne Selbſtthätigkeit, ſo wie kein Bewußtſeyn von Selbſtthätigkeit möglich iſt ohne Widerſtand; Selbſtthätigkeit muß alſo jedem Bewußtſeyn vorausgeſetzt werden. Selbſtthätigkeit iſt der einzige Grund jedes Bewußtſeyns. In der Idee der abſoluten

Selbſt-

Selbſtthätigkeit liegt alſo nicht bloß die Realität des beſtimmten Ich, ſondern auch eines jeden beſtimmten Nicht-Ich, jedes Dinges. Soll ein beſtimmtes Ich, oder Nicht-Ich möglich ſeyn, ſo muß abſolute Selbſtthätigkeit, als das Weſen der Intelligenz an ſich, vorausgeſetzt werden. Es iſt alſo nichts an ſich, als abſolute Selbſtthätigkeit (als das reine, abſolute Ich); jedes beſtimmte Etwas, es ſey Ich, oder Nicht-Ich, iſt abhängig von der abſoluten Selbſtthätigkeit, und folglich nicht an ſich. Die Dinge ſind als das bloße Gegentheil von der Intelligenz an ſich, deren Weſen Selbſtthätigkeit iſt, zu betrachten, folglich als etwas, das, wenn Selbſtthätigkeit da iſt, als Widerſtand, als ein bloßes Seyn, das ſich nicht ſelbſt beſtimmen kann, nothwendig erſcheint. Iſt keine Selbſtthätigkeit da, ſo iſt es widerſinnig, einen Widerſtand, ein Seyn an ſich zu denken. Iſt denn der Widerſtand für ſich? Kann er ſich ſelbſt als einen Widerſtand ſetzen? Muß nicht erſt Selbſtthätigkeit geſetzt werden, ehe ein Widerſtand denkbar iſt? Und was iſt denn das, welches die Selbſtthätigkeit ſelbſt, und dann in Gegenſatz gegen dieſelbe den Widerſtand ſetzt, als die Intelligenz an ſich, die ſowohl ſich ſelbſt, als das Nicht-Ich zu einen Etwas macht, und die folglich in ihrer bloßen Abſolutheit als ein Etwas zu ſetzen iſt, das urſprünglich kein Etwas, kein Seyn, keine Subſtanz iſt? Aber die Intelligenz, inſofern ſie denkbar (begreiflich) iſt, iſt nicht bloß abſolut; ſie iſt

noth-

nothwendig zugleich beſchränkt; ſie iſt ein intelligentes Handeln. Sie handelt, und ſchauet zugleich ihr Handeln an; ſie kann gar nicht handeln, ohne vermittelſt eines Etwas, und auf ein Etwas zu handeln. So wird ſie nothwendig ein beſtimmtes, beſchränktes Handeln. Das Etwas, vermittelſt deſſen ſie handeln muß, iſt ein artikulirter Körper (die Organiſation, die ohne Materie nicht gedacht werden kann); das Etwas, worauf ſie handelt, iſt die Körperwelt außer dem artikulirten Körper. So, wie alſo ein intelligentes Handeln, als denkbar, geſetzt wird, wird nothwendig auch ein artikulirter Körper, an den die Intelligenz unmittelbar, und eine Körperwelt, an die ſie mittelbar gebunden iſt, geſezt. Aber es kann nicht umgekehrt, wenn Materie, oder Organiſation als erſtes Princip geſetzt wird, auch ein intelligentes Handeln geſetzt werden. Das intelligente Handeln, als etwas, das aus der Materie hervorgehen ſoll, iſt ein Widerſpruch. Es würde in dieſem Falle die Selbſtthätigkeit ein bloßes Produkt eines Etwas ſeyn, das nicht anders, denn als das Gegentheil der Selbſtthätigkeit gedacht werden kann. Von dem Geiſte iſt ein nothwendiger Uebergang zur Materie, wenn das Weſen deſſelben in ein ſelbſtthätiges Wirken, keinesweges aber in ein bloßes Seyn (Subſtanz) geſetzt wird; denn der Begriff von Materie oder Seyn liegt in der Idee des ſelbſtthätigen Wirkens; dieſes leztere iſt an Organiſation unmittelbar,

bar, und mittelbar ſchlechthin gebunden. Aber ſetzt man die Materie, als Erſtes, von deſſen Einwirkung auf das Ich erſt Bewußtſeyn entſtehen ſoll, ſo iſt von der Materie ſchlechthin kein Uebergang zum Geiſte möglich. Die Beſtimmtheit läßt ſich aus dem abſoluten Handeln, nicht aber das abſolute Handeln aus der Beſtimmtheit erklären. Das abſolute Handeln beſtimmt ſich ſelbſt, inſofern es intelligent iſt. Es wird ſich in der Selbſtanſchauung nothwendig zum Objekt (zu einem Seyn). Es iſt alſo beſtimmend, und beſtimmt zugleich. Es kann ſich aber nicht ſelbſt beſtimmen, wenn es nicht auf etwas ſtößt, das ein bloßes Beſtimmtwerden iſt — auf Materie. Gehet man aber von einem Seyn aus, ſo iſt es unmöglich, auf ein abſolutes Handeln zu kommen. Alles, was nach dieſem Geſichtspunkt gedacht werden kann, iſt bloß beſtimmt, nicht ſelbſt beſtimmend.

§. 71.

Wollte man aber das Bewußtſeyn nicht aus der Einwirkung der Dinge an ſich auf das Ich erklären, und doch nebſt der bloßen idealen Erfahrung, oder der bloßen Exiſtenz der Vorſtellungen noch etwas Reales annehmen, das denſelben entſpräche, ſo konnte nach dem Standpunkte des Dogmatismus, nach welchem der Begriff der Subſtanz kein abgeleiteter, ſondern der abſolut erſte Begriff iſt, keine andere Realität an-

angenommen werden, als die des Ich. Das Ich war die einzige mögliche Subſtanz; das nothwendige Bewußtſeyn, das ſich auf körperliche Subſtanzen beziehet, mußte als bloße Täuſchung verworfen werden, inſofern darunter eine andere Realität, als die ideale der bloßen Vorſtellung ſollte verſtanden werden. Die ganze Objektenwelt war nichts, als ein bloßes Produkt des vorſtellenden Subjekts. Man erklärte hier das Bewußtſeyn — das intelligente Handeln — bloß aus der ſelbſtthätigen Kraft des Ich ohne alle weitere Bedingung. Man bedachte nicht, daß ein intelligentes Handeln nur unter der Bedingung möglich ſey, daß vermittelſt eines Etwas, und auf ein Etwas gewirkt werde; daß folglich das intelligente Handeln, wenn es denkbar, und durch ſich ſelbſt beſtimmbar ſeyn ſoll, ſchlechthin an Organiſation, und vermittelſt dieſer an die übrige Körperwelt außer der organiſirten Intelligenz gebunden ſey. Man bedachte nicht, daß das intelligente Handeln, wenn es doch wieder ſeine Subſiſtenz in einer Subſtanz haben ſollte, nothwendig vernichtet werde; weil alsdenn die Abſolutheit, das Selbſtbeſtimmen, aufgehoben wird, ohne welches ſich daſſelbe nicht denken läßt. Man bedachte endlich nicht, daß durch ein intelligentes Handeln, wenn es von den nothwendigen Schranken — der Organiſation, und der Körperwelt — ganz entblößt gedacht wird, man nicht den Begriff eines Ich, das bey aller Abſolutheit immer nothwendig

beſchränkt bleibt, ſondern die ſchlechthin unbegreif⸗liche, und allen Geſetzen des Denkens wider⸗ſprechende Idee der Gottheit erhält. Die Gott⸗heit muß vorgeſtellt werden als bloßes reines Handeln, das keiner Organiſation, und keiner Körperwelt be⸗darf, um vermittelſt der erſteren auf die letztere wirken zu können. Aber ein ſolches Wirken, das zu⸗gleich intelligent, und doch ohne alle Schranken seyn ſoll, überſteigt jeden möglichen Begriff, und alle Kraft zu denken; muß aber dennoch allen Denkgeſetzen zuwi⸗der, nicht als bloße Idee, ſondern als real geſetzt wer⸗den, wenn das durch die Schranken begreifliche Ich, als ſelbſtſtändiges, freyes Weſen, nicht aufgehoben werden ſoll. Die Gottheit wird nicht durch die theo⸗retiſche, ſondern durch reine praktiſche Vernunft, den Geſetzen der erſteren zuwider, geſetzt. Daher iſt dieſes abſolute Setzen der Realität jener Idee auch gegen al⸗le möglichen Einwürfe, und Widerſprüche der theoreti⸗ſchen Vernunft für immer ſicher geſtellt. Ein anders iſt's, wenn man annimmt, daß die Vernunft ur⸗ſprünglich theoretiſch, nicht aber rein praktiſch, oder daß der Grund des Bewußtſeyns irgend eine Subſtanz — entweder Ich, oder Nicht⸗Ich — ſey, und den⸗noch der Idee der Gottheit Realität zuſchreiben will. Denn es iſt natürlich, daß, wenn die theoretiſche Ver⸗nunft als das höchſte Princip geſetzt wird, ihre Geſe⸗tze auch in Rückſicht auf das Ueberſinnliche entſchei⸗dend ſind, und daß folglich nichts als real angenom⸗

men

men werden kann, was ſich widerſpricht. Aber kein Widerſpruch kann bis auf das Gebiet der rein praktiſchen Vernunft, und ihrer abſoluten Foderungen reichen; weil die Geſetze der theoretiſchen Vernunft nur auf dem Gebiete der Erſcheinungen, von welchem die theoretiſche Vernunft beſtimmt wird, gelten. Das ſchlechthin Abſolute, das von allen Schranken entblößt geſetzt wird, iſt in dem Forum der theoretiſchen Vernunft immer ein Widerſpruch, man mag es als ein Handeln, oder Seyn charakteriſiren. Was für uns möglich, oder denkbar ſeyn ſoll, muß immer einen Grund haben. Aber das Abſolute wird nothwendig geſetzt als etwas, das keinen weitern Grund vorausſetzt, ſondern ſein eigner Grund iſt. Dies iſt ein offenbarer Widerſpruch in den Augen der theoretiſchen Vernunft. Allein ſie muß ſich dahin beſcheiden, daß ſie ſelbſt durch das Abſolute beſtimmt iſt, und daß ihre Beſtimmung bloß dahin gehet, das Beſtimmte nach dem Geſetze der Beſtimmbarkeit, nach dem Satze des Widerſpruches, nicht aber das, wovon alles Beſtimmte abhängt, das Abſolute zu beurtheilen. Um das Beſtimmte auch nur als möglich zu denken, muß ſie zu einem Abſoluten zurücke gehen, und einen theoretiſchen Widerſpruch (die Idee des Abſoluten) als letzten, abſoluten Grund alles Denkbaren ſetzen. Daß der Materialiſt ſowohl, als der Idealiſt eine bloße Idee, als abſolute Realität ſetzt, kann auf keine Art getadelt werden, weil jeder Philoſoph dies thun muß.

Auch

Auch iſt es Unſinn, von dem Einen, oder dem Andern fodern, daß er von der Realität der Idee, die er vorausſetzt, einen direkten Beweis führen ſoll. Denn das Abſolute als real auf eine direkte Art beweiſen wollen, heißt, das Abſolute, das, als ſolches, keinen höhern Grund haben kann, dennoch aus einem höhern Grunde ableiten wollen. Aber das kann von beyden Seiten mit Recht gefodert werden, daß ſie aus dem vorausgeſetzten Abſoluten alles, was beſtimmt iſt, die ganze Erfahrung erklären. Nur dadurch kann das Abſolute, das anfangs nur als bloße Idee, und als hypothetiſcher Erklärungsgrund geſetzt wird, Realität, und zwar abſolute Realität erhalten, wenn gezeigt wird, daß die ganze Erfahrung ſich ſchlechthin auf keine andere Art erklären laſſe, als durch die Vorausſetzung eines Abſoluten, das daher, als Erklärungsgrund, beſtimmt werden muß. Denn von einem ſchlechthin Unbeſtimmten, und Unbeſtimmbaren (z. B. dem Ich an ſich, und Dinge an ſich in dogmatiſchen Sinne) läßt ſich nichts Beſtimmtes erklären, und ableiten. Wenn nun dieß gezeigt werden kann, ſo iſt es der indirekte Beweis, daß das aufgeſtellte Abſolute nicht bloß ein hypothetiſcher, ſondern der abſolut reale, einzig mögliche Erklärungsgrund der Erfahrung ſey. Außer dem indirekten Beweis iſt in Rückſicht auf das Abſolute kein anderer möglich.

§. 72.

§. 72.

Auf dieſen indirekten Beweis drang mit Recht der Skeptiker. Und weil dieſer, nach dem gemeinſchaftlichen Standpunkte, von welchen man ausgieng, nothwendig überzeugt ſeyn mußte, daß dieſer Beweis nie möglich wäre, ſo ſtellte er mit Recht den Grundſatz auf, daß außer der Exiſtenz unſerer Vorſtellung alles übrige, was man immer als real ſetzen möchte, ewig ungewiß ſeyn müßte. Dieſes Reſultat iſt nach jenem Standpunkte ſchlechthin nothwendig, wenn man conſequent ſeyn will; folglich kann weder der Materialiſt, noch Idealiſt recht haben.

§. 73.

Der Skepticismus iſt auf dem Standpunkte der bloß theoretiſchen Vernunft, nach welchem das Bewußtſeyn urſprünglich durch irgend ein Objekt beſtimmt wird, unvermeidlich; er iſt das Ziel der dogmatiſchen Denkart. Dieſer Zufolge iſt der Skepticismus die einzig mögliche, und wahre Philoſophie. Denn das Letzte, worauf wir durch die bloße Zergliederung des Bewußtſeyns, worinn nach dieſem Standpunkte das Weſen der Philoſophie beſtehet, kommen können, iſt keinesweges ein tranſcendentales Objekt, ſondern etwas bloß Subjektives — Empfindung, ohne daß entſchieden werden kann, welches der letzte Grund

der Empfindung ſey, ob Materie, oder Geiſt. Alle Schlüſſe, die hier über die Empfindung herausgewagt werden, und wodurch man das urſprünglich Objektive beſtimmen zu können wähnt, ſind nichts, als grundloſe Anmaßungen der ihre Gränzen verkennenden Vernunft. Wenn man auch den Schluß: „Es iſt Empfindung da; alſo iſt auch etwas der Empfindung Entſprechendes da", will gelten laſſen, ſo iſt doch in der Hauptſache nichts gewonnen. Denn nun entſtehet die Frage: "Welches iſt denn das der Empfindung Entſprechende? Iſt es Materie, oder Geiſt"? Dieſe Frage iſt auf dieſem Standpunkte ſchlechterdinds unbeantwortlich. Die Behauptung des Materialiſten iſt eben ſo grundlos, als die des Idealiſten. Denn nur die Empfindung iſt Thatſache des Bewußtſeyns, keinesweges aber das, was der Empfindung zum Grunde liegen ſoll. Aus der Empfindung, insofern ſie gegeben iſt (und über das Gegebenſeyn kann ſich der Dogmatismus nicht erheben, wenn er ſich nicht ſelbſt widerſprechen will) läßt ſich das Princip derſelben auf keine Art deduciren, und beſtimmen. Die Empfindung kann ihren Urſprung nicht ſelbſt dokumentiren. Es bleibt daher auf dieſem Standpunkte für uns nichts gewiß, als die Exiſtenz und Beſchaffenheit unſerer Vorſtellungen, inſofern ſie gegeben ſind, oder die ideale Erfahrung. Dieſe bis auf ihre letzten Beſtandtheile zu zergliedern mit der unwandelbaren Ueberzeugung, daß in Abſicht auf die reale Erfahrung,

rung, das heißt, auf das urſprünglich Objektive, das unſern Vorſtellungen zum Grunde liegt, durch die Vernunft in Ewigkeit nichts Gewiſſes beſtimmt werden könne, hierinn beſtehet einzig das Geſchäft der philoſophirenden Vernunft, und das Weſen der einzig möglichen, und wahren Philoſophie. Mit Recht ſagt daher Plattner in der Vorrede zu ſeinen philoſophiſchen Aphorismen S. XV: „Sollte nicht „ein wohlverſtandener Skepticismus aus allen Streitigkeiten der natürlichſte Ausweg, und zugleich auch „zur Beſänftigung aller dogmatiſchen, und kritiſchen „Leidenſchaften in der Philoſophie das vernünftigſte „Mittel ſeyn? Was können wir doch unter den Titeln, Logik, und Metaphyſik, Kritik der Vernunft „u. ſ. w. was können wir überhaupt unter dem Titel, Philoſophie, anders leiſten wollen, als daß wir „die allein unbezweifelte Wirklichkeit unſerer Vorſtellungen vorausgeſetzt, die „Geſchichte derſelben getreu aufzeichnen?" Wenn aber Plattner das Weſen eines wohlverſtandenen Skepticismus darinn ſetzt, daß, nachdem wir uns überzeugt haben, daß nichts gewiß ſey, als die Exiſtenz unſerer bloßen Vorſtellungen, wir dennoch „das als für den Menſchen wahr, und gewiß „erweiſen, was in der menſchlichen Denkart, ſofern ſie „uns theils als niederes, theils als höheres Erkenntniß erſcheint, die Ueberzeugung von Wahrheit, und „Gewißheit mit ſich führet:" ſo iſt das der größte

Mißverſtand, der ſich denken läßt. Denn wenn einmal aus der Natur des Vorſtellungsvermögens unwiderſprechlich erhellet, daß keine andere Gewißheit möglich ſey, als die von der Exiſtenz der bloßen Vorſtellungen, ſo muß alles das als Täuſchung und Schein verworfen werden, was ſich uns immer außer dieſer bloß idealen Erfahrung noch als gewiß und wahr aufdrängt. Es kann in dieſem Falle ſchlechterdings keine objektive Wahrheit ſtatt haben, weil der Grund des Bewußtſeyns abſolut ungewiß bleibt. Zudem ſagt das gemeine (gegebene) Bewußtſeyn ganz widerſprechende Thatſachen aus, deren jede die Ueberzeugung von Wahrheit, und Gewißheit mit ſich führet. Es drängt ſich uns eben ſowohl ein nothwendiges Bewußtſeyn auf, daß wir frey ſind, als daß wir durch Naturnothwendigkeit beſtimmt ſind. Wie iſt Freyheit, und Naturnothwendigkeit in einem Subjekte möglich? Muß nicht das andere verworfen werden, ſo bald das eine angenommen wird? Und welches von beyden ſoll als real geſetzt werden? Es iſt auf dieſem Standpunkte kein Entſcheidungsgrund möglich. Es bleibt alſo die bloße Exiſtenz, und Beſchaffenheit der Vorſtellungen, oder die ideale Erfahrung als gewiß übrig. Das iſt der einzig mögliche, wohlverſtandene, Skepticismus. So wie der Skepticismus über dieſe, ihm weſentliche, Behauptung hinausgehet, ſo mißverſtehet er ſich ſelbſt auf die widerſinnigſte Art.

§. 74.

§. 74.

Man hat bisher den Skepticismus dem Dogmatismus entgegengeſetzt; aber mit Unrecht. Der Skepticismus iſt weſentlich dogmatiſch; er gehört in die Klaſſe derjenigen Syſteme, die auf dem Standpunkte der bloß theoretiſchen Vernunft einzig möglich ſind, wenn man conſequent verfahren will. Dem Dogmatismus iſt die Vernunft urſprünglich theoretiſch. Das Weſen des Dogmatismus beſteht in der Behauptung, daß der Begriff der Subſtanz der höchſte, und einzig mögliche ſey, von dem die Philoſophie ausgehen müſſe; daß das, was dem Bewußtſeyn zum Grunde liege, irgend ein Etwas ſey. Der Dogmatismus iſt entweder poſitiv, oder negativ. Er iſt poſitiv in dem Materialismus, und Idealismus. Dies ſind die einzig möglichen Syſteme des poſitiven Dogmatismus. In beyden wird das Etwas, das der Grund des Bewußtſeyns ſeyn ſoll, beſtimmt, und behauptet, daß es entweder bloß Materie, oder bloß Geiſt (materielle, oder geiſtige Subſtanz) ſey. Der Dogmatismus iſt negativ in dem Skepticismus, in welchem behauptet wird, daß das tranſcendentale Objekt, als der Grund des Bewußtſeyns, in Ewigkeit nicht beſtimmt werden könne, und inſofern objektive Wahrheit ſchlechterdings unmöglich ſey. Der Skepticismus giebt dem Materialismus, und Idealismus zu, daß der Grund des Bewußtſeyns irgend eine

Subſtanz ſeyn müſſe; läugnet aber, daß die Natur dieſer Subſtanz, nämlich ob ſie Geiſt, oder Materie ſey, je ergründet werden könne.

§. 75.

Nur dieſe drey Syſteme ſind durch die Form der theoretiſchen Vernunft beſtimmt; ſie ſind alſo die einzig möglichen, ſo lange man ſich über die theoretiſche Vernunft, die immer von einem Etwas abhängt, noch nicht erhebt. Es wird gar nicht geläugnet, daß man aus den Bruchſtücken dieſer, der theoretiſchen Vernunft einzig weſentlichen, Syſteme noch allerley andere Syſteme zuſammengeſetzt hat. Aber die Frage iſt nicht, was durch Inconſequenz geſchehen iſt, ſondern was hätte geſchehen ſollen, wenn man conſequent verfahren wäre. Die Anzahl und Beſchaffenheit der Syſteme, die auf dem Standpunkte der theoretiſchen Vernunft errichtet werden können, läßt ſich nicht aus der Geſchichte der Philoſophie lernen, und beſtimmen; ſondern beydes muß bloß durch die Form der theoretiſchen Vernunft beſtimmt werden. Die Geſchichte der Philoſophie dienet nur dazu, um einſehen zu können, inwieferne die Philoſophen der Urprämiſſe, von der ſie ausgiengen, treu blieben, oder nicht. Es iſt hier immer zweyerley zu betrachten, nämlich, was ſie wirklich behauptet haben, und dann, was ſie hätten behaupten ſollen. Gehet man von ir-

gend

gend einem Etwas aus, das dem Bewußtſeyn zum Grund liegen ſoll, welches der Standpunkt der theoretiſchen Vernunft iſt — ſo muß entweder behauptet werden, daß jenes Etwas, als der abſolute Grund des Bewußtſeyns, beſtimmt werden könne, oder daß dieſes ſchlechthin unmöglich ſey. Im erſten Falle muß man ſich entweder zum Idealismus, oder Materialismus bekennen; im zweyten Falle iſt der Skepticismus die einzig mögliche Parthey, die man ergreifen kann. Wird nun gezeigt, daß der Begriff von einem Etwas, der von dieſen dreyen, auf dieſem Standpunkte einzig möglichen, Partheyen als der abſolute Grund des Bewußtſeyns vorausgeſetzt wird, nach dieſer Beſtimmung widerſprechend ſey, und daß derſelbe von einem Etwas, das an ſich kein Etwas iſt, erſt abgeleitet werden müſſe: ſo ſind dadurch alle Syſteme, die auf dem Standpunkte der theoretiſchen Vernunft möglich ſind, zugleich widerleget. Die Syſteme, die nebſt jenen drey urſprünglichen, und durch die Form der theorethiſchen Vernunft ſelbſt beſtimmten Syſtemen errichtet worden ſind, verdanken ihr Daſeyn nur der Inconſequenz ihrer Urheber, und beruhen auf demſelben Mißverſtande in Betreff der Subſtanz. Der Begriff der Subſtanz iſt freylich der höchſte auf dem Standpunkte der theoretiſchen Vernunft. Denn allen unſern Vorſtellungen liegt nach dieſer Anſicht ein Etwas zum Grunde. Jedes erkennbare Etwas iſt eine Erſcheinung; wir müſſen alſo zuletzt ein Etwas ſetzen, das ſchlechterdings

unergründlich, und unbeſtimmbar iſt, als der Grund aller möglichen Erſcheinungen. Und ſo iſt der Uebergang von dem Materialismus, und Idealismus, in welchen beyden Syſtemen jenes Etwas, als der Grund des Bewußtſeyns, beſtimmt wird, zum Skepticismus ſchlechterdings nothwendig. Aber die Frage iſt nur, ob die Vernunft urſprünglich theoretiſch ſey, und ob daher die Philoſophie von der theoretiſchen Vernunft ſicher ausgehen könne? Daß ſich die philoſophirende Vernunft nothwendig verirre, wenn ſie von dieſem Punkte ausgehet, erhellet ſchon daraus, daß ihr Ziel kein anderes ſeyn könne, als Skepticismus. So conſequent auch der Skepticismus iſt, wenn bloß auf die Natur der theoretiſchen Vernunft Rückſicht genommen wird; ſo nothwendig man auch einſiehet, daß, wenn die Vernunft urſprünglich theoretiſch iſt, kein anderes Syſtem möglich ſey, als das des Skepticismus; ſo empört ſich doch die gemeine Menſchenvernunft wider dieſes Syſtem gerade am ſtärkſten. Sie kommt hier in Gefahr, ſich ſelbſt zu verlieren, indem objektive Wahrheit, an welcher ihre ganze Würde, und ihr Weſen hängt, ewig unerreichbar ſeyn ſoll. Dieſe Behauptung iſt, ſo zu ſagen, eine Verrenkung der Vernunft, die unendlich mehr ſchmerzt, als irgend eine Verrenkung der Glieder des Körpers. Das Weſen der Vernunft beſtehet in der Hervorbringung, und Anſchauung objektiver Wahrheit. So wie die Möglichkeit der Einſicht objektiver Wahrheit bezwei-

zweifelt wird, wie es im Skepticiſmus geſchiehet, wird die Möglichkeit der Vernunft ſelbſt, und alles deſſen, woran ihre ganze Würde hängt, in Zweifel gezogen. Die Vernunft kann ſich weder ſelbſt aufgeben, noch ihre Realität bezweifeln; ſie könnte dieſes nur durch ſich ſelbſt, das heißt, nur inſofern, als ſie ihre Realität abſolut ſetzte. Nur um ihr Weſen zu behaupten, bezweifelt ſie im Skepticiſmus daſſebe. Denn ſie kann ſchlechterdings keinen Widerſpruch vertragen, ohne ſich ſelbſt aufzuheben. Nach dem Standpunkte der theoretiſchen Vernunft, nach welchem das Bewußtſeyn nothwendig von einem unbekannten, und abſolut unerforſchlichen Etwas abhängt, würde ſie ſich aber ſelbſt widerſprechen, wenn ſie glaubte, daß die Natur dieſes Etwas — ob es Geiſt, oder Materie ſey — beſtimmt werden könnte. Was einmal als ſchlechterdings unerforſchlich, und der Vernunft unzugänglich geſetzt wird, deſſen Weſen kann auch durch die Vernunft, wenn ſie ſich nicht ſelbſt widerſprechen will, auf keine Art beſtimmt werden. Denn ſobald das Weſen irgend eines Etwas als beſtimmbar geſetzt wird, kann daſſelbe nicht als abſolut unerkennbar geſetzt werden. Nun behauptet aber der Dogmatiſmus — und wenn er conſequent ſeyn will, ſo muß er es behaupten — daß unſer Bewußtſeyn zuletzt von einem Etwas, das abſolut unergründlich ſey, nämlich von irgend einer abſoluten Subſtanz (Ding an ſich) abhänge. Folglich kann auch das Weſen dieſes Etwas, ob es

gei-

geiſtiger, oder materieller Natur ſey, ſchlechterdings nicht beſtimmt werden. Durch die Vorausſetzung dieſes Etwas ſetzt ſich die Vernunft ſelbſt eine abſolute Gränze, die auf keine Art, und zu keinem Zeitpunkte überſchritten werden könne. Aber in eben dem Momente, als ſie dieſes Etwas beſtimmen will, überſchreitet ſie dieſe Gränze; folglich widerſpricht ſie ſich offenbar. Dieſes geſchiehet in dem Syſteme des Materialismus, und Idealismus.

Dieſen Widerſpruch ſucht der Skepticismus zu vermeiden durch die Behauptung, daß es ſchlechterdings unmöglich ſey, mit Gewißheit zu beſtimmen, ob der letzte Grund des Bewußtſeyns Materie, oder Geiſt ſey, und daß folglich die menſchliche Vernunft aus dieſem Zweifel treten könne. Durch dieſe Grundbehauptung wird nothwendig alles in Zweifel gezogen, was ſich nicht auf die Exiſtenz bloßer Vorſtellungen, ſondern realer Gegenſtände, folglich auf objektive Wahrheit überhaupt bezieht. Selbſt die Realität der Vernunft wird hierdurch einem ewigen Zweifel unterworfen. Denn es bleibt, nach dieſer Behauptung, ewig ungewiß, ob der nothwendigen Vorſtellung von Vernunft, als einem ſelbſtſtändigen, von der Materie weſentlich verſchiedenen Princip, objektive Wahrheit zukomme, oder ob das, was wir Vernunft nennen, nicht ein bloßes Bewirktes der Materie ſey. Und hierdurch geräth der Skepticismus in eben dem Momen-

mente, als er dem Widerſpruche, der in dem Syſteme des Materialismus, und Idealismus ſtatt hat, ausweichen will, in einen neuen Widerſpruch, indem er die Realität der Vernunft ſelbſt in Zweifel ziehet, welches er nur durch abſolute Anerkennung derſelben thun kann. Die Vernunft kann ſich ſo wenig bezweifeln, als ſie ſich ganz aufgeben kann, ohne ſich zu widerſprechen.

§. 76.

Die Vernunft kommt auch in dem Skepticismus nothwendig in eine Entzweyung mit ſich ſelbſt. Dieſe Entzweyung fühlt ſie auf eine eben ſo lebhafte, als ſchmerzliche Art. Auch bey dem Bewußtſeyn der vollkommenſten Harmonie im Denken bleibt dieſes ſchmerzliche Gefühl unvertilgbar. Und dieſes abſolute, von allem Denken unabhängige Gefühl iſt der Grund, warum die Vernunft unaufhörlich ſtrebt, jene Entzweyung durch immer fortgeſetzte Unterſuchung der Natur des menſchlichen Geiſtes aufzuheben, und einen Grund des Bewußtſeyns zu finden, wodurch die Vernunft in vollkommne Harmonie mit ſich ſelbſt kommen könne. Jenes Gefühl iſt der unſichtbare Schutzgeiſt, der den Menſchen auf dem gefährlichen Weg der Spekulation unſichtbar leitet, und ihn bey einem ganz andern Ziele ankommen läßt, als bey welchem er, der vorausgeſetzten Urprämiſſe gemäß, hätte ankommen

ſol-

ſollen. Daraus läßt ſich einzig auf eine befriedigende Art erklären die äußerſt wohlthätige Inkonſequenz der Menſchen im Denken und Handeln. Gäbe es kein tiefer liegendes Princip, als das Denken, ſo wäre es unmöglich, daß der Menſch, wenn er einmal von einer falſchen Vorausſetzung, die er für abſolnte Wahrheit hält, ausgegangen iſt, auf den Weg der Wahrheit zurückkommen könnte. Die geringſte Abweichung von dieſem Wege würde nothwendig nichts, als Verirrungen, ohne alle Hoffnung eines glücklichen Ausweges, nach ſich ziehen. Nach dem Standpunkte der theoretiſchen Vernunft iſt die Vorausſetzung eines Etwas an ſich, deſſen Weſen ſchlechterdings unergründlich iſt, und von dem das Bewußtſeyn beſtimmt wird, abſolute Wahrheit, die folglich, ſo lange man über das Denken ſelbſt nicht hinausgehet, und aus einem höheren Grunde ableitet, gar nicht bezweifelt werden kann. Und nach dieſer Vorausſetzung iſt die Behauptung des Skepticismus, daß man nie beſtimmen könne, ob jenes Etwas geiſtiger, oder materieller Natur ſey, über allen Zweifel erhaben. Und dennoch nagte an dieſer Behauptung des Skepticismus, die, wenn die Vernunft urſprünglich denkend, oder theoretiſch iſt, als abſolute Wahrheit angeſehen werden muß, unaufhörlich der Wurm des Zweifels, wodurch jene Vorausſetzung, als abſolut wahr, aufgehoben wurde. Dieſer Zweifel war kein Erzeugniß der theoretiſchen, ſondern der rein praktiſchen Vernunft, die vermittelſt

eines abſoluten Gefühles das Denken erſt möglich macht, und die nach abſoluter Harmonie mit ſich ſelbſt ſtrebt. Die Vernunft ſoll abſolut gelten, iſt die urſprüngliche Foderung der praktiſchen Vernunft. Gemäß dieſer Foderung, die ſich urſprünglich als abſolutes Gefühl äußert, und nur durch Reflexion auf dieſes Gefühl beſtimmt gedacht werden kann, darf die Vernunft, als ein ſelbſtſtändiges, über alle Materie erhabenes, Princip weder geläugnet, noch bezweifelt werden. Es darf alſo auch in das ganze Vernunftſyſtem nichts aufgenommen werden, wodurch das Weſen der Vernunft, als abſoluter Realität, aufgehoben würde, wie im Materialismus, Idealismus, Skepticismus, geſchiehet. Auf ſolche Art wird denn alles mögliche Denken (alle Funktionen der theoretiſchen Vernunft) durch jene Foderung, die urſprünglich abſolutes Gefühl iſt, geleitet, und, allen Denkgeſetzen zuwider, aus den verworrenen Schlangengängen des Irrthumes auf den Weg der Wahrheit zurückgeführt. Wäre die Vernunft urſprünglich theoretiſch, ſo hätte durch den Skepticismus das Vernunftſyſtem, als abſolut geſchloſſen, angeſehen werden müſſen, und jeder Verſuch, einen neuen Weg zur Wahrheit einzuſchlagen, wäre unmöglich geweſen. Aber die Vernunft, getrieben durch ein abſolutes Gefühl, ſtrebte nothwendig weiter, obſchon ſie, allen Denkgeſetzen gemäß, mit der vollkommenſten Evidenz einſah, daß ſie ſchlechterdings nicht weiter gehen könne; daß ſie das abſolute Ziel,

welches hier allgemeine Zweifelſucht iſt, erreicht habe. Ein handgreiflicher Beweis, daß die Vernunft urſprünglich nicht vom Denken, ſondern vom Fühlen abhängt; ja daß ſie urſprünglich nichts anders iſt, als abſolutes Fühlen, das erſt in der Reproduktion (Selbſtanſchauung) ein Denken wird.

§. 77.

Das iſt auch der Grund, warum der Skepticismus, ob er gleich auf dem Standpunkte der theoretiſchen Vernunft das einzig mögliche Vernunftſyſtem iſt, nur wenig Eingang fand. Der Skepticismus war zwar harmoniſch mit der *denkenden*, aber abſolut disharmoniſch mit der *fühlenden* Vernunft, die als die urſprüngliche Vernunft, inſofern ſie denkbar iſt, geſetzt werden muß. Durch die *fühlende* Vernunft wird die *denkende* urſprünglich und nothwendig geleitet. Man kann ſich zwar im Denken über jedes beſtimmte Gefühl hinwegſetzen, und in dieſem Falle iſt das Denken kein *reales*, ſondern *ideales* Denken (ein Dichten). Nur unter der Bedingung, daß ſich das Denken auf ein beſtimmtes Gefühl beziehet, und einzig dadurch beſtimmt wird, wird etwas *Reales* gedacht. So wie durch das Denken das Gefühl ſelbſt beſtimmt wird, folglich jenes von den Feſeln des Gefühles frey iſt, hat bloße Erdichtung ſtatt. Das Gedachte iſt nicht etwas Reales, ſondern Erdich-

tetes.

tetes. Will man dasjenige, was man durch bloße Freyheit, dem Gefühle zuwider, beſtimmt (erdichtet) hat, als wahr angeſehen wiſſen, oder behauptet man, daß man etwas wirklich gefühlt habe, oder noch fühle, was doch ein bloßes Produkt der freyen Einbildungskraft iſt, und als ſolches für ſich anerkennet, ſo heißt eine ſolche Behauptung eine Lüge. Hält man das, was man bloß durch Phantaſie geſchaffen hat, für ein Produkt eines beſtimmten Gefühles, oder verwechſelt man das Gefühl mit der Phantaſie, ſo iſt man Schwärmer, oder Phantaſt.

§. 78.

Man kann ſich alſo durch Freyheit über jedes beſtimmte Gefühl erheben, und das Denken demſelben zuwider beſtimmen; aber über das abſolute Gefühl, welches ſelbſt nichts anders als die Freyheit, oder die Vernunft in ihrer reinen Selbſtanſchauung iſt, kann man ſich ſchlechterdings nicht mehr erheben. Hier iſt die Urquelle alles möglichen, ſelbſt des bloß idealen, Denkens. Die Vernunft iſt abſolutes Gefühl, und daher nothwendig abſolute Realität. Sie kann ſich weder läugnen, noch bezweifeln, weil ſie über ihr Weſen nichts vermag, das abſolutes Gefühl iſt. Dieſes Gefühl widerſetzt ſich dem Skeptiker mit eben der

Nothwendigkeit, als dem Materialiſten, weil durch beyde die Vernunft theoretiſch aufgehoben wird. Aber praktiſch kann ſie nicht aufgehoben werden. Es werden zwar in dem Materialismus, und Skepticismus ſolche Behauptungen aufgeſtellt, nach welchen die Vernunft, als ein reales Princip, geläugnet, oder bezweifelt wird. Aber dieſe Behauptungen werden nur theoretiſch aufgeſtellt, praktiſch aber ſchlechthin geläugnet, weil kein Denken über das Weſen der Vernunft, als abſolutes Gefühl beſtimmt, etwas vermag. Es konnte nie in praxi einen Materialiſten, oder Skeptiker geben, weil durch kein Denken die Vernunft aufgehoben werden kann. Die fühlende, als die urſprüngliche Vernunft, widerſetzt ſich der denkenden ſo lange, bis die letzte mit der erſten harmoniſch wird. Die Vernunft konnte daher im Skepticismus ihr Geſchäft nicht als geendigt anſehen, obſchon, wenn bloß auf das Denken Rückſicht genommen wird, kein Schritt weiter gethan werden konnte, weil das Ziel der theoretiſchen Vernunft erreicht war; die theoretiſche Vernunft wurde hier durch das Gefühl ſelbſt über die abſolute Gränze des Denkens hinübergetrieben. Sie fühlte es, daß ſie ſich verirrt habe, ehe ſie es noch beſtimmt denken konnte. Und daher konnte ſie auf dem Gebiete des bloßen Denkens keine Ruhe haben.

§. 79.

§. 79.

Diejenigen, die keine höhere Anſicht der Dinge kennen, als die hiſtoriſche, und die ſelbſt das Weſen der Philoſophie überhaupt, und der philoſophiſchen Syſteme nicht nach einem Vernunftprincip, ſondern bloß nach den Zeugniſſen der Geſchichte zu beſtimmen gewohnt ſind, werden weder mit unſerer Behauptung, daß auf dem Standpunkte der theoretiſchen Vernunft, die bis auf Fichte allen Philoſophen gemein war, nur die drey Syſteme, die wir bisher geprüft haben, nämlich das des Materialismus, Idealismus, und Skepticismus möglich ſind, noch mit der Art, wie wir ſie charakteriſirt, und beſtimmt haben, zufrieden ſeyn. Sie werden uns aus der Geſchichte der Philoſophie mit einer Menge anderer Syſteme, die ſeit dem Zeitpunkte, als man zu philoſophiren anfieng, zum Vorſcheine gekommen ſind, widerlegen zu können glauben, und uns vielleicht einer unverzeihlichen Unwiſſenheit in dieſem Punkte beſchuldigen. Nach ihnen iſt es unläugbare Thatſache, daß nebſt den Syſtemen, die wir als einzig möglich beſtimmten, noch verſchiedene andere Syſteme exiſtirten; folglich ſind die von uns angegebenen nicht die einzig möglichen. Was wirklich iſt, muß auch möglich ſeyn; nun ſind nebſt jenen Syſtemen noch verſchiedene andere wirklich; folglich ſind auch mehrere möglich. — Eben ſo fehlerhaft werden ſie unſere Beſtimmung des Materialismus, Idealismus,

Skepticismus finden, und auch hier deutliche Spuren einer groben Unwiſſenheit wittern. Nach ihnen muß der Charakter dieſer Syſteme aus der Geſchichte der Philoſophie, aus den Schriften der Erfinder, oder vorzüglichſten Vertheidiger jener Syſteme beſtimmt werden; nach dieſer Methode, philoſophiſche Syſteme zu beſtimmen, wird es ihnen leicht werden, unſere Beſtimmung derſelben als ganz unrichtig darzuſtellen. Wenn wir z. B. behaupten, daß jeder, der das Bewußtſeyn aus der Einwirkung der Dinge auf das Gemüth erklärt, Materialiſt ſey, ſo werden ſie ſich über den Unſinn dieſer Behauptung nicht genug verwundern können. Sie werden uns entgegenſetzen, daß es noch keinem Philoſophen auch nur im Traume eingefallen ſey, dem Materialismus eine ſolche Bedeutung zu geben; daß vielmehr alle Philoſophen bisher etwas ganz anderes unter Materialismus verſtanden haben. Sie werden es für eine nicht zu duldende Anmaßung erklären, daß wir uns über die allgemein angenommene Wortbedeutung in dieſem Punkte hinwegſetzen, und eigenmächtig eine ganz neue, und unerhörte eingeführt wiſſen wollen.

§. 80.

Wenn die Philoſophie weiter nichts, als Geſchichte iſt, ſo haben diejenigen, die ſo argumentiren, ganz recht. Nach dem Standpunkte der theoretiſchen

Vernunft, uber den ſich kein einziger Philoſoph bis auf Fichte erhob, iſt auch wirklich keine andere Anſicht alles deſſen, was man zur Philoſophie rechnet, möglich, als die bloß hiſtoriſche, die ganz unphiloſophiſch iſt. Daraus folgt nun, daß man bis auf Fichte keine beſtimmte Einſicht in das Weſen der Philoſophie hatte, und daß man in Rückſicht auf das, was von den Philoſovhen noch wahres behauptet wurde, nur bloß durch ein dunkles Gefühl, keinesweges aber durch eigentliche philoſophiſche Kenntniß geleitet wurde. Dieſe Behauptung iſt freylich hart, und beleidigt den Stolz aller derjenigen, die ſich und andere für die Repräſentanten der einzig wahren Philoſophie halten, auf das empfindlichſte. Denn aus dieſer Behauptung gehet hervor, daß ſie nichts weiter ſind, als Zeitungsſchreiber deſſen, was auf dem Gebiete des menſchlichen Geiſtes vorgehet, und deſſen, was andere Zeitungsſchreiber dieſer Art ſchon erzählet haben, aber keinesweges eigentliche Philoſophen, von denen gefodert wird, daß ſie die Geſchichte des menſchlichen Geiſtes pragmatiſch behandeln. Aber eine pragmatiſche Geſchichte des menſchlichen Geiſtes iſt auf dem Standpunkte der theoretiſchen Vernunft ſchlechterdings unmöglich. Was man hier immer behaupten mag, beruhet zuletzt auf irgend einer Thatſache des Bewußtſeyns, deren letzter Grund ſchlechterdings unerforſchlich iſt. Will man dieſen Grund dennoch beſtimmen, wie es in dem poſitiven Dogmatismus (dem Materialis-

mus, und Idealismus) geſchiehet, ſo gehet man von einem Widerſpruche aus. Denn man giebt eines Theils zu, und muß es zugeben, daß das Etwas, das allen Erſcheinungen (den beſonderen Beſtimmungen des Bewußtſeyns) zum Grund liege, und das man daher Ding an ſich, oder das transſcendentale Objekt nennt, der Vernunft unzugänglich, und folglich unbeſtimmbar ſey; und dennoch wagt man es, dieſes Etwas zu beſtimmen, und entweder zu behaupten, daß es bloß Materie, oder Geiſt ſey. Dieſe Zeitungsſchreiber des menſchlichen Geiſtes können, da ſie von einem Widerſpruche ausgehen, das wißbegierige Publikum mit nichts weiter, als mit lauter ſpekulativen Lügen unterhalten. Das urſprüngliche Bewußtſeyn aus der Natur der Intelligenz ſelbſt zu deduciren, es unabhängig von allem Objekte zu conſtruiren, und aus dieſer Conſtruktion zu zeigen, wie jedes mögliche Etwas, das ſie dem Bewußtſeyn zum Grunde legen, erſt entſtehet, und daß der Begriff von irgend einem Etwas nur durch die Reflexion auf das Bewußtſeyn hervorgebracht wird, keinesweges aber urſprünglich iſt, und als beſtimmend für die rein praktiſche Vernunft angeſehen werden kann — dies iſt für ſie eine ſchlechthin unmögliche Sache. Es bleibt ihnen daher nichts übrig, als die hiſtoriſche Anſicht des Bewußtſeyns. Nach dieſer muß immer ein von dem Bewußtſeyn unabhängiges Etwas, als Grund des Bewußtſeyns, vorausgeſetzt werden. Auch das urſprüngliche Bewußt-

ſeyn

ſeyn wird durch ein Etwas beſtimmt, deſſen Natur abſolut unbeſtimmbar ſeyn ſoll, und doch zugleich wirklich beſtimmt wird. Das ganze Bewußtſeyn iſt dieſen unphiloſophiſchen Philoſophen nichts, als eine Kette von lauter Thatſachen, deſſen letzter Ring ſich in eine undurchdringliche Dunkelheit verliert. Was über dieſe Kette von Thatſachen hinaus liegt, davon wiſſen ſie gar nichts, und können nichts wiſſen. Und doch beſtehet das Weſen der Philoſophie einzig darinn, den letzten Grund aller möglichen Thatſachen, oder der ganzen Erfahrung beſtimmt anzugeben, und vollſtändig zu entwickeln. Nur das, was über den Geſichtskreis der bloßen Thatſachen hinüber liegt, und wodurch die Möglichkeit, und Beſtimmtheit der letzteren ihrem Weſen nach eingeſehen werden kann, gehört zur Philoſophie. Was ſich nur auf bloße Thatſachen, nicht aber auf ihren letzten Grund beziehet, iſt der Gegenſtand der empiriſchen Wiſſenſchaften.

§. 81.

Der Umſtand, daß ſich dieſe Unphiloſophen nicht über den Geſichtskreis der theoretiſchen Vernunft erheben können, iſt der einzige Grund, warum ſie alles bloß hiſtoriſch behandeln. Wird die Frage aufgeworfen, was Philoſophie ſey, ſo kramen ſie einen ungeheuern Schatz von hiſtoriſchen Kenntniſſen aus, den ſie mühſam in den alten, und neuen Schriften der

Phi-

Philoſophen geſammelt, und zu welcher Sammlung ſie oft einen großen Theil ihres Lebens verwendet haben. Eben dieſes geſchiehet, wenn gefragt wird, was Materialismus, Idealismus, Skepticismus ſey. Daß man ſich nach dieſer Methode in lauter Widerſprüche verwickeln müſſe, iſt ganz natürlich, weil uns auch die vollſtändigſte Geſchichte der Lehrſätze, und Meynungen der Philoſophen nie lehren kann, was Philoſophie, was Materialismus, Idealismus, Skepticismus an ſich ſey, ſondern nur was die Philoſophen dafür angeſehen haben. Die Frage aber, was Philoſophie, und was gewiſſe philoſophiſche Syſteme, die durch die Form der Vernunft beſtimmt ſind, an ſich ſeyen, und wie ſie beſtimmt werden müſſen, wenn ſie der Prämiſſe, von der man ausgieng, gemäß beſtimmt werden ſollen — dieſe Frage iſt von der andern, was ſich bisher die Philoſophen über Philoſophie, und verſchiedene einzelne Syſteme derſelben gedacht haben, himmelweit unterſchieden. Die erſte iſt eigentlich philoſophiſch; die zweyte aber bloß hiſtoriſch. Die erſte kann durch keine Data aus der Geſchichte der Philoſophie, ſondern bloß durch die beſtimmteſte, und durchaus deutliche Einſicht in die Natur der Intelligenz beantwortet werden; die zweyte iſt bloß aus den Schriften der Philoſophen, in welchen ſie ihre Gedanken niedergelegt haben, zu beantworten. Der wahre Philoſoph wird zwar die Geſchichte der Philoſophie nicht vernachläſſigen, ſondern mit einem eben ſo regen Fleiß, als lebhaften

In=

tereſſe dem Gange des menſchlichen Geiſtes in Rückſicht auf philoſophiſche Unterſuchungen nachſpüren, um zu ſehen, welche Wege man einſchlug, um zum Ziele, das die philoſophirende zu erreichen ſtrebt, zu kommen. Aber er muß überzeugt ſeyn, daß es nur ein Ziel, und einen Weg, der zu demſelben führe, gebe; und dieſes eine Ziel, dieſen einen Weg muß erſt durch ſich ſelbſt finden, und beſtimmen; er muß beydes unverrückt im Auge haben, wenn er ſich ohne Nachtheil durch die Labyrinthe der philoſophiſchen Lehrmeynungen durcharbeiten will. Dieſes Ziel, und dieſen Weg dahin kann er nur finden, inſofern er ſich ſelbſt, als Intelligenz an ſich, findet. Dieſes iſt nur durch intellektuelle Selbſtanſchauung möglich. Alle philoſophiſchen Unterſuchungen, wenn ſie nicht auf lauter Irrthümer verleiten ſollen, müſſen von der durchaus beſtimmten Einſicht der Natur der Intelligenz, wie ſie an ſich iſt, nicht wie ſie erſcheinet, ausgehen. Nun iſt es leicht möglich, daß alle Philoſophen einen ganz unrichtigen Begriff von der Natur der Intelligenz hatten, und folglich alles, was zur Philoſophie gehört, einſeitig, und falſch beſtimmten. In dieſem Falle kann man von ihnen weder lernen, worinn das Ziel der philoſophirenden Vernunft beſtehe, noch welcher Weg dahin führe. Die hiſtoriſche Kenntniß der Lehrſätze der Philoſophen hilft hier gar nichts, um Philoſoph zu werden. Die Philoſophie bedarf einer Totalreformation; alle philoſophiſchen Gebäude,

die

die man bisher aufgeführt hat, müſſen niedergeriſſen werden, ſo, daß kein Stein mehr auf dem andern bleibt. Es iſt nicht um die Berichtigung eines, oder des andern Begriffes, deſſen man ſich in der Philoſophie bediente, ſondern es iſt um die gänzliche Umkehrung aller philoſophiſchen Begriffe zu thun.

§. 82.

Dies iſt wirklich der Fall. Man gieng bis auf Fichte von einem durchaus falſchen Grundſatze, der aber nach dem beliebten Standpunkte unvermeidlich war, nämlich von dem, daß die Vernunft urſprünglich theoretiſch ſey, und daß ſie folglich nothwendig durch ein durchaus unbekanntes, und unerkennbares Etwas (durch eine Subſtanz an ſich, die der letzte Grund des Bewußtſeyns ſey) beſtimmt werde. Und ſo wurde das Gebiet der Philoſophie ein Tummelplatz von ſtreitenden Partheyen, deren jede unbeſiegbar war, inſofern nach dieſem Standpunkte die Foderungen der Vernunft in Rückſicht auf ihre wichtigſten Angelegenheiten auf keine Art befriedigt werden konnten. Wenn daher gleichwohl der Skepticismus in Rückſicht auf Conſequenz ein entſchiedenes Uebergewicht über die Behauptungen des Materialismus, und Idealismus erhielt, ſo war er doch ſelbſt für die urſprüngliche

Ver-

Vernunft, die nicht theoretiſch, ſondern rein praktiſch iſt, höchſt empörend. Der Kampf dauerte daher unter den philoſophiſchen Partheyen unaufhörlich fort, ohne daß ein entſcheidender Sieg für irgend eine auch nur möglich war.

Zweyter Abſchnitt.

Philoſophie der Kantianer.

§. 83.

Bey dieſem Gewirre der ſtreitenden Partheyen, bey dieſer gänzlichen Anarchie im Gebiete der Philoſophie, und bey der augenſcheinlichſten Gefahr, daß gerade die Edelſten, und Scharfſinnigſten unter denen, die ſich Philoſophen nennen, aus Verzweiflung, den letzten, und unerſchütterlichen Grund aller realen Wahrheit zu finden, ſich einem eben ſo troſtloſen, als verderblichen Skepticismus in die Arme werfen würden, trat Kant auf, um das wankende, und ſich zum Einſturz ſchon neigende Gebäude des menſchlichen Wiſſens auf immer zu begründen. Die Kritik, ein Werk, das bey allen ſeinen Mängeln in der Geſchichte der Philoſophie unvergeßlich bleiben wird, wurde zunächſt durch den gro-

großen Skeptiker Hume veranlaßt. So verderblich auch der Skepticismus in ſeinen letzten Reſultaten iſt, indem es für die Menſchheit gewiß ſehr traurig ausſehen würde, wenn ſeine Grundſätze allgemein würden, und in Rückſicht auf die wichtigſten Wahrheiten, z. B. auf die Realität der Begriffe von Recht und Unrecht, von Verdienſt und Schuld, von göttlicher Weltregierung, und Unſterblichkeit — eine allgemeine Zweifelſucht einträte, bey welcher die wenigſten Menſchen weder gut, noch glücklich ſeyn könnten — ſo wohlthätig bewies er ſich doch für die Philoſophie, als Wiſſenſchaft, deren Vollendung er negativ beförderte. Nur durch ihn wurde die philoſophirende Vernunft, die auf dem Gebiete des poſitiven Dogmatismus ſich von Zeit zu Zeit neue Luftſchlöſſer aufbaute, die ſie für feſte, unüberwindliche Burgen der Wahrheit hielt, in ihrem erträumten Beſitzſtande des Vernunftzieles geſtöret, aus ihrer Lethargie geweckt, und zu neuen Verſuchen, die Wahrheit zu finden, fortgetriben. Der Skepticismus war in der Philoſophie eben das, was der ſupernaturaliſtiſche Proteſtantismus in der chriſtlichen Kirche war. Der Skepticismus iſt ſo wenig wahre Philoſophie, als jener wahre Religion iſt. Aber beyde ſind nöthig, die Wahrheit herbeyzuführen. Durch den Skepticismus wurde erſt eine vollſtändige Kritik der theorethiſchen Vernunft, von der alle bisherige Philoſophie ausgieng, veranlaßt. Nun konnte man mit der vollkommenſten Evidenz einſehen,

ſehen, daß in der theoretiſchen Vernunft in Abſicht auf objektive Wahrheit, um welche es der Philoſophie einzig zu thun iſt, ſchlechterdings kein Heil zu finden ſey, und daß man folglich einen ganz neuen, bisher noch gar nicht geahndeten Weg einſchlagen müſſe, um zum Ziele zu kommen. Die Kritik konnte dieſen Weg noch nicht ſelbſt beſtimmt angeben, und bis zum erwünſchten Ziele vorzeichnen. Dieſer Weg lag ganz außer ihrem Wege. Ihre Beſtimmung war bloß, der theoretiſchen Vernunft von ihrem erſten Standpunkte an, wovon ſie ausgieng, in allen ihren möglichen Verirrungen zu folgen, und dieſelben beſtimmt zu bezeichnen. Es konnten nur hie und da Winke für den einzig möglichen Weg, der zur Wahrheit führt, und der auf einem, der theoretiſchen Vernunft ganz fremden, Gebiete liegt, gegeben werden. Nur dann, nachdem das Land der Täuſchungen ganz ausgemeſſen, und dadurch gezeigt war, daß Wahrheit hier ſchlechterdings nicht zu finden ſey, konnte der Verſuch, einen ganz neuen Weg einzuſchlagen, und bis an das Ziel zu verfolgen, mit glücklichem Erfolg geſchehen. Aber dadurch, daß alle möglichen Wege des Irrthums bezeichnet waren, war für den einzig möglichen Weg der Wahrheit außerordentlich viel ſchon gewonnen. Denn da er jenem, der zum Irrthum führet, gerade gegenüber liegt, und, nachdem man den Weg des Irrthums in allen ſeinen möglichen Richtungen, und Krümmungen genau kennen gelernt hat, als der ein-

zig mögliche, der noch betreten werden kann, übrig bleibt, ſo war er, bey gehörigem Nachdenken, gar nicht mehr zu verfehlen. — Das iſt der einzig wahre Geſichtspunkt, nach welchem die Kritik betrachtet werden muß, wenn ſie nicht gänzlich mißverſtanden werden, und noch zu größeren, und widerſinnigern Verirrungen, als die ſind, denen bisher die theoretiſche Vernunft in dem poſitiven, und negativen Dogmatismus ausgeſetzt war, verleiten ſoll. — Aber dieſer Geſichtspunkt wurde von den meiſten Philoſophen, und gerade von denjenigen am meiſten verfehlet, die in alle Geheimniſſe der Kritik eingedrungen zu ſeyn wähnten, und in der philoſophiſchen Welt einen außerordentlichen Lärm erregten. Es iſt der Mühe werth, vor allen zu unterſuchen, was die Kritik auf das zahlloſe Heer ihrer eifrigſten Verehrer für Folgen hatte, und wie ſie von ihnen verſtanden wurde. Es wird uns dann leichter zu entſcheiden ſeyn, wie man die Kritik erklären müſſe, wenn ſie nicht das widerſinnigſte Syſtem, das je zum Vorſchein kam, ſeyn ſoll.

§. 84.

Anfangs herrſchte eine Zeitlang nach der Erſcheinung der Kritik eine tiefe Stille. Aber auf einmal ließ ſich wie auf ein gegebenes Signal von allen Winkeln Deutſchlands ein verwirrtes, und lärmendes Geſchrey von den eifrigſten Apoſteln des neuen philoſo-

phi-

phiſchen Evangeliums vernehmen, die daſſelbe von Kathedern, und Dächern in die Welt ausposaunten. Mit einer Art wetteifernder Tollwuth ſuchte einer den andern zu überſpringen, um dem lange erwarteten Meſſias der Philoſophie zu huldigen, und Weihrauch zu ſtreuen, ſo daß man vor lauter enthuſiaſtiſchem Lärme nichts verſtändliches hören, und vor lauter Rauchwolken nichts deutlich ſehen konnte.

Jeder wollte zuerſt die Ehre haben, die wichtigen Entdeckungen, die er in der Kritik gemacht zu haben wähnte, der Welt mitzutheilen. Die Preſſen Deutſchlands ſeufzten; indem ſie beynahe einzig dem Unſinne aller Art, mit den Gepräge kantiſch, frohnen mußten. Um eine allgemeine Revolution in dem ganzen Reiche der Wahrheit hervorzubringen, wurden alle Wiſſenſchaften in kantiſche Formen gegoſſen, und man glaubte ſchon die große Abſicht des großen Denkers von Königsberg erreicht zu haben, und auf die Theilnahme ſeines unſterblichen Ruhmes Anſpruch machen zu können, wenn man nur Begriffe, die ſchon tauſendmal waren zergliedert werden, nun aufs neue wieder zergliederte, in neue Klaſſen brachte, und unbekümmert um den letzten Grund ihrer Realität, ihnen die Schilde Quantität, Qualität, Relation, und Modalität, anſchraubte.

§. 85.

Unter der Firma **kantiſch** galt oft der größte Unſinn für tiefe Weisheit, das luftigſte Begriffenſpiel für bewieſene Sachkenntniß, die verkrüppelſte, und unförmlichſte Geisteszwergerey für Rieſengröße, die mit ſancullotiſcher Unverſchämtheit die größten, verdienſtvolleſten Männer mißhandelte, und ſie mit einer einzigen Zauberformel zu Boden ſchlagen zu können wähnte.

Das liebe Glaubensbedürfniß, ſonſt den Philoſophen ſo ſehr verhaßt, wurde nun auf den philoſophiſchen Thron erhoben, und ſpielte da die bizareſte Rolle. Die neuen Apoſtel, ohne auch nur von weitem zu ahnden, was unter Vernunftglauben zu verſtehen ſey, und worauf er ſich gründe, bedienten ſich deſſen, als eines Lückenbüßers, um ihn ihren grundloſen Behauptungen ſtatt der gefoderten Beweiſe unterzuſchieben. Und wehe dem denkenden Manne, dem die wirkſame Glaubensgnade verſagt war — wehe ihm vor dieſen Inquiſitoren der **kantiſchen** Schule! Auch hier in dieſer philoſophiſchen Sekte, die ſich vor allen übrigen das Anſehen geben will, daß ſie jeden grundloſen, nicht auf deutlich eingeſehenen Principien, ſondern nur auf dunkel gefühlten Bedürfniſſen ruhenden, Glauben verwerfe, und wegen der ſtrengen, unnachläſſigen Foderung, jeden Begriff mit dem letzten Erkenntnißgrunde in Verbindung zu bringen, um ihm

durch die abſolute Nothwendigkeit des Denkens Realität zuzuſichern, ſich die kritiſche nennt, — auch hier hieß es in gewiſſer Rückſicht: „Wer nicht glaubt, und getauft iſt, wird verdammt:“ d. h. wer nicht den unerwieſenen Verſicherungen, und Behauptungen der Kantianer blindgläubig nachbethet; wer nicht das Glaubensbedürfniß an einen Gott, an ein beſſeres Leben u. ſ. w. vermittelſt des ſittlichen Bedürfniſſes aufreget, und auf ſolche Art zur Fahne der kantiſchen, ganz Deutſchland in Requiſition und Contribution ſetzenden, Freybeuter *) ſich nicht ſchlägt, der iſt entweder ein Dummkopf, oder unmoraliſcher Menſch, in welchem letzteren Falle er aus Mangel des Sinnes für Moralität, auch das im menſchlichen Geiſte

*) Welcher Freund der Philoſophie, der die Unhaltbarkeit der vorkantiſchen philoſophiſchen Syſteme fühlte, und daher ſich nach einer feſteren Begründung des menſchlichen Wiſſens ſehnte, iſt durch die kantiſche Jammerepoche nicht getäuſcht, und um Geld und Zeit gekommen! Ich wenigſtens geſtehe meine Täuſchung aufrichtig. Durch den markſchreyeriſchen Ton kantiſcher Quackſalber angelockt, ſchaffte ich mir für einige hundert Thaler Bücher, in der kantiſchen Fabrik geſtempelt, an; ich las, und las, und verwirrte mir den Kopf durch den ausgekramten gelehrten Unſinn immer mehr, und fand, nachdem ich viele koſtbare Zeit dazu verſchwendet hatte, nicht die geringſte Berichtigung meiner Zweifel.

ſie gleichſam verſteckt, und tief gelagerte, und nur durch das Bellen des moraliſchen Bedürfniſſes aufſchreckbare Poſtulat der praktiſchen Vernunft auf keine Art wittern kann.

§. 86.

Was iſt nun mit dem armen Manne anzufangen, der anfangs durch die großſprecheriſchen Verſicherungen der Kantianer, daß nur bey ihnen Wahrheit anzutreffen, und daß außer dem Schooſe ihrer allein ſeligmachenden Kirche kein Heil zu finden ſey — angelockt, und ihnen Glauben beymeſſend, dann aber bey reiferer Prüfung ſich getäuſcht ſehend — nun anfängt, an den heiligſten, für die ganze Menſchheit intereſſanteſten Wahrheiten zu zweifeln, und endlich dieſelben entſchloſſen, und aus lauter Wahrheitsliebe zu läugnen? Wie iſt ein ſolcher zu retten, und zum geſunden Menſchenverſtande wieder zurück zu bringen?

Gegen einen ſo traurigen, und gefährlichen Gemüthszuſtand haben die Kantianer ein vortrefliches, und unfehlbares Mittel. Sie geben nämlich dem armen Zweifler, oder Gottesläugner eine Glaubenslatwerge ein, oder vielmehr, ſie rathen dem Patienten, dieſe in ſeinem Seelenmagen ſchon a priori bereitliegende Medicin emporzuſtoßen, und ſie dann

wohl gekaut, und aufgelöſet wieder hinabzulaſſen, mit der Verſicherung, daß dann alle troſtloſe Zweifel, und Cruditäten des Unglaubens ſowohl, als des Aberglaubens, ſammt allen, Schwindel, und Ueblichkeit verurſachendrn, verſteckten Blähungen ausgefegt, und gleich Legionen von Teufeln ausfahren würden. Probatum eſt. Der arme Atheiſt bekömmt nämlich den Rath, vor allen Dingen das der menſchlichen Natur weſentliche Glaubensbedürfniß in ſich aufzuregen, ehe er es wage, an Gott zu zweifeln.

O ihr gutmüthigen, und bekehrſüchtigen Theologen! man hat euch ſehr Unrecht gethan, daß man über euere Methode, Atheiſten zu bekehren, ein großes Hohngelächter in der philoſophiſchen Kaſte erhob, und euch als Schwärmer brandmarkte, weil ihr den Gotteslängnern es für das beſte, und wirkſamſte Mittel empfahlet, daß ſie ſich zu Gott wenden, und ihn mit inbrünſtigem und beharrlichem Gebethe um Erleuchtung, und die Hinwegnehmung des Atheismus anflehen ſolltet! Mit eben ſo viel Unrecht hat man über euch geſpottet, wenn ihr es unternahmet, wider die Atheiſten das Daſeyn Gottes aus der Bibel zu beweiſen. Euer Verfahren iſt durch die neueſte Philoſophie, die einzig dieſen Namen verdienen ſoll, vollkommen gerechtfertiget!

§. 87.

§. 87.

Durch einen ähnlichen Zirkel beweiſet das zahlreiche Heer der Kantianer die Realität der Gottheit. Man giebt vor, den Beweis bloß aus dem Weſen der Moralität führen zu wollen. Nun trennt man von dem Streben nach Moralität das Streben nach Glückſeligkeit, und ſubordiniret jenem dieſes. Aber dies geſchieht nur, um kritiſch ſcheinen zu wollen. Bald darauf, wenn es zur Hauptſache kommt, drehet man den Spies um, und ſetzt das, was man vorher untergeordnet hatte, oben an. Denn nun macht man die Glückſeligkeit zur Hauptſache, und ordnet ihr die Moralität unter. Man könnte nämlich, wie man behauptet, nicht moraliſch gut zu werden ſtreben, wenn man nicht nothwendig vorausſetzen müßte, daß einmal eine Zeit kommen werde, da der Trieb nach Glückſeligkeit vollkommen befriedigt, und zwiſchen der Würdigkeit, glückſelig zu ſeyn, und der Glückſeligkeit ſelbſt, das genaueſte Verhältniß realiſirt würde.

Da nun das nicht geſchehen kann, wenn kein höchſt vollkommenes Weſen exiſtirt, welches dieſe Harmonie allein beſtimmen kann, ſo muß es einen Gott geben, damit der Menſch glückſelig werden könne. Wenn nun jemand ſein höchſtes Glück in den Beſitz eines ſchönen Weibes ſetzt, ſo muß es einen Gott geben, damit ein ſolcher wenigſtens nach dem Tode, wenn es in

dieſem Leben nicht geſchehen kann, zur Erreichung ſeiner Wünſche gelange.

„Die Dauer ſeines Lebens über die Gränzen „ſeines irdiſchen Lebens ſich erweiternd denken, und „darum einen Gott glauben, heißt gewöhnlich nicht „vielmehr geſagt, als glauben, bey dem Gotte Abra„hams, Iſaaks, und Jakobs künftig ein ewiges Gaſt„mahl halten.“ *)

§. 88.

Es giebt allerdings einen Vernunftglauben. Das unmittelbare Objekt deſſelben iſt die Vernunft ſelbſt, und dann alles das, was mit der Vernunft zugleich geſetzt werden muß, damit ſich die Vernunft behaupten könne; oder was in dem Weſen der Vernunft liegt. Läßt ſich nun zeigen, daß die Vernunft ſelbſt aufgehoben würde, wenn man keine Objektenwelt, keine Moralität, keine Fortdauer des menſchlichen Geiſtes, keine göttliche Weltregierung annehmen wollte, ſo haben alle dieſe Vorſtellungen eben ſo gewiß Realität, als die Vorſtellung der Vernunft ſelbſt. Aber ſo wenig die Realität der Vernunft ſelbſt bewieſen werden

*) Hülſen über die Frage: Was hat die Metaphyſik ſeit Leibnitz und Wolf für Progreſſen gemacht?

den kann, ſo wenig kann alles das bewieſen werden, was in der Vernunft weſentlich, und nothwendig liegt. Nur das, was der Vernunft zufällig iſt, iſt eines Beweiſes fähig, und bedürftig. Z. B. wenn ich behaupte, daß es im Monde vernunftige Einwohner giebt, ſo muß ich das beweiſen. Denn es iſt der Vernunft ganz zufällig, ob dieſe Behauptung Realität habe, oder nicht. Behaupte ich aber, daß jedes Vernunftweſen, als ſolches, bewußtſeyend, und frey ſey, ſo läßt ſich dieſes auf keine Art beweiſen; denn Bewußtſeyn, und Freyheit macht das Weſen des Vernunftweſens aus. Die Vernunft ſelbſt aber wird abſolut, das heißt, ohne weiteren Grund geſetzt. Die Vernunft ſoll ſeyn, weil ſie ſeyn ſoll. Sie iſt das Höchſte, wodurch alles begründet werden ſoll. In Abſicht auf ſie kann alſo nach keinem Grunde gefragt werden. Sie iſt ſich ihr ihr eigner Grund; ſie iſt ſich das Unmittelbar Gewiſſe, das folglich durch nichts vermittelt iſt. Die Vernunft ſetzt ihr Seyn abſolut: Ich bin. Alles nun, was als Bedingung angenommen werden muß, damit die Vernunft ſich ſelbſt ſetzen könne, iſt eben ſo unmittelbar gewiß, als das Seyn der Vernunft ſelbſt. Die Vernunft bedarf ſchlechterdings keines Grundes, um ihr Seyn zu ſetzen. Denn ſie würde dieſen Grund nur aus ſich ſchöpfen, folglich ſich als abſolut vorausſetzen müſſen. Eine Ueberzeugung, die abſolut, und durch keinen Grund vermittelt iſt, heißt Vernunftglaube. Denn eine ſolche Ueberzeugung

kann

kann ſich nur unmittelbar auf die Vernunft, als ihren Gegenſtand, beziehen, weil das Weſen der Vernunft darinn beſtehet, daß ſie ihr Seyn ohne allen Grund ſetzt, oder ſich ihres Seyns unmittelbar bewußt wird. Die Vernunft glaubt an ſich, als an ein ſelbſtſtändiges, von der Materie verſchiedenes Princip; ſie glaubt an ſich, weil ſie glaubt, und durch ihr Weſen zu dieſem Glauben beſtimmt iſt. Denn wollte ſie auch an ſich, als realem Princip, und zwar als dem Princip aller Realität zweifeln, ſo könnte ſie dieſes nur durch ſich ſelbſt thun; d. h. ſie könnte den Zweifel an ſich ſelbſt nicht anders für möglich denken, als dadurch, daß ſie ſich, als das Princip des Zweifels, folglich ſich ſelbſt als real ſetzte. Die Vernunft weiß alſo unmittelbar, daß ſie iſt; und ein ſolches unmittelbares Wiſſen iſt Vernunftglaube. Was der Vernunft bloß zufällig iſt, weiß ſie nicht aus ſich ſelbſt (aus ihrem Weſen), ſondern nur aus einem Grund, der dem Weſen der Vernunft entgegengeſetzt iſt. Die Vernunft weiß zwar alles durch ſich ſelbſt, aber nicht alles aus ſich ſelbſt. Ihr Weſen, und was als Bedingung deſſelben geſetzt werden muß, weiß ſie durch ſich ſelbſt, und zugleich aus ſich ſelbſt; der Gegenſtand des unmittelbaren Wiſſens macht das Gebiet der Philoſophie aus. Was aber weder als das Weſen der Vernunft, noch als die abſolute Bedingung dieſes Weſens geſetzt werden kann, das kann die Vernunft nicht aus ſich ſelbſt, ſondern nur aus einem Etwas, das zu ihrem

Weſen auf keine Art gehört, ſondern demſelben entgegengeſetzt iſt, wiſſen. Und das iſt das Gebiet der individuellen Erfahrung, die durch die Vernunft nicht anticipirt werden kann, weil ſie dieſelbe nicht aus ſich ſelbſt ſchöpfen kann. Daß, und nach welchen Geſetzen für die ganze Ewigkeit Erfahrung ſtatt haben werde, oder, daß die Vernunft nothwendig nur etwas, und zwar auf eine zum voraus beſtimmte Weiſe erfahren werde, das weiß ſie unmittelbar aus ſich ſelbſt; das iſt gar keines Beweiſes fähig, weil ſich die Vernunft nicht ſelbſt beſtimmen kann, ohne etwas zugleich außer ſich zu beſtimmen. Die Nothwendigkeit der Erfahrung überhaupt, und ihrer weſentlichen Beſtimmtheit nach, liegt in dem Weſen der Vernunft. Aber die beſondere individuelle Beſtimmung alles deſſen, was die Vernunft für die ganze Unendlichkeit erfahren wird, kann ſie nicht aus ſich ſelbſt wiſſen, ob ſie es gleich nur durch ſich ſelbſt wiſſen kann. Denn ſie muß immer ihre Realität vorausſetzen, wenn ſie eine ihrem Weſen entgegengeſetzte Realität ſetzen will. Aber die individuelle Beſtimmtheit einer der Vernunft fremden Realität kann nur durch Empfindung, die immer zufällig iſt, und folglich nicht anticipirt werden kann, gegeben werden. Alles, was in Beziehung auf das Empfindbare behauptet wird, muß bewieſen werden, und zwar entweder durch unmittelbare Empfindung (durch Vorzeigung des empfindbaren Gegenſtandes), oder durch mittelbare Empfindung (durch

ein Etwas, das mit dem zu erweiſenden, empfindbaren Gegenſtande in nothwendiger Verbindung ſtehet). Hier hat kein Vernunftglaube ſtatt.

§. 89.

Alles Berufen auf Vernunftglauben iſt weiter nichts, als ein grundloſes Geſchwätz, wenn man nicht vor allen die Natur der Intelligenz, wie ſie an ſich iſt, nicht bloß wie ſie erſcheint, beſtimmt kennt, ſo, daß in Rückſicht auf dieſe Kenntniß gar keine Dunkelheit mehr übrig bleibt. Nur auf ſolche Art wird der Vernunftglaube durchaus beſtimmt; und das muß er ſeyn, wenn man ſich mit untrüglicher Gewißheit darauf berufen will. Aber den Kantianern iſt der Vernunftglaube ſchlechthin eine qualitas occulta, weil ſie ſelbſt behaupten, daß die Vernunft an ſich eine durchaus unerforſchliche Subſtanz (Ding an ſich) ſey. Fragt man ſie daher, was Vernunftglaube ſey, ſo iſt ihre Antwort ſogleich fertig, indem ſie ſagen, derſelbe ſey die Ueberzeugung, die unmittelbar in der Form der Vernunft ſelbſt gegründet ſey. Es iſt natürlich, daß man nun weiter fragen muß, was denn die Vernunft ihrem urſprünglichen Weſen nach ſey. Hic aqua haeret. Die Vernunft ihrem urſprünglichen Weſen nach iſt nach ihnen ein Ding an ſich, das ſchlechterdings unergründlich iſt. Kann man nun nicht wiſſen, was die Vernunft an ſich iſt, ſo iſt

auch

auch der ſo hochgeprieſene Vernunftglaube, auf den man gerade die Realität der wichtigſten Gegenſtände gründet, weiter nichts, als ein ganz leerer Begriff, weil er erſt durch die Erkenntniß der Natur der Intelligenz, wie ſie an ſich iſt, Sinn und Haltung bekommen kann. Soll B durch A beſtimmt ſeyn; ſo muß auch A beſtimmt werden können. Iſt A durchaus unbeſtimmbar, ſo iſt es auch B, das einzig von jenem abhängen ſoll. Der Vernunftglaube der Kantianer iſt alſo Glaube an Unvernunft. Alles, was darauf begründet wird, iſt nichts, als Chimäre. Wer in einem ſolchen Vernunftglauben noch die geringſte Spur von Vernunft finden kann, der muß ſelbſt die Vernunft verlohren haben. Vernunftglaube kann nur ſtatt haben, wenn die Vernunft ſelbſt durchaus beſtimmbar iſt. Und gerade durch dieſe abſolute Beſtimmbarkeit zeichnet ſich die Vernunft von allem, was ſie nicht iſt, auf eine einzig mögliche Art aus. Nur das, was der Vernunft entgegen geſetzt iſt, oder nicht in dem Weſen der Vernunft liegt, ſondern bloß ein Gegenſtand der wirklichen Erfahrung iſt, kann in keinem Zeitpunkte durchaus beſtimmt werden; es bleibt für die ganze Unendlichkeit immer noch etwas, das aufs neue beſtimmbar iſt, übrig. Das Gebiet der Erfahrung iſt ihrer individuellen Beſchaffenheit nach unendlich. Nur das, was der Erfahrung zum Grund liegt — das eigentliche Gebiet der Philoſophie — kann ganz ausgemeſſen, und durchaus be-

ſtimmt werden, ſo, daß nicht der geringſte Punkt, als unbeſtimmbar, übrig bleibt. Die Bedingungen der Möglichkeit des Selbſtbewußtſeyns können — müſſen vollkommen erſchöpft werden, wenn ein eigentliches Vernunftſyſtem (Philoſophie) ſtatt haben ſoll. Alles iſt hier auf Vernunftglauben gegründet, der keines Grundes weder fähig, noch bedürftig iſt.

§. 90.

Nur ſo ſteht der Glaube an die Realität der Objektenwelt überhaupt (nicht der beſtimmten Objektenwelt, die nur durch das abſolut Zufällige der Empfindung gegeben iſt), an die Realität der Pflichten, und Rechte in dieſem Leben, und der Hoffnungen jenſeits des Grabes, und endlich der Glaube an die Gottheit eben ſo unerſchütterlich feſt, als der Glaube an die Realität der Vernunft ſelbſt, weil alles dieſes in dem Weſen der Vernunft liegt, und folglich durch die Vernunft aus ſich ſelbſt geſchöpft werden kann, und muß; denn die Vernunft kann ſich nicht ſelbſt ſetzen, ohne alles jenes zugleich mitzuſetzen. Der Grund der ewigen Fortdauer des menſchlichen Geiſtes iſt nicht der Trieb nach Glückſeligkeit, ſondern der abſolute Charakter deſſelben, der in Verbindung mit Beſchränkheit, die nie aufgehoben werden kann, ſondern neben der Abſolutheit ewig beſtehen muß, den Glauben an Gott abſolut nothwendig macht. Eben dieſe unzertrennliche

Verbindung der Abſolutheit mit der Beſchränktheit kann nicht gedacht werden, ohne daß zugleich eine materielle Welt angenommen wird.

§. 91.

Kant hat geſagt, „daß wir die Dinge nicht erkennen können, wie ſie an ſich ſind, ſondern nur, wie ſie uns erſcheinen.“ Dies erklärten nun die kantiſchen Commentatoren ſo: Es giebt zwar Dinge an ſich; ſie ſind eigentlich der letzte Grund unſerer Vorſtellungen, oder der vorgeſtellten Dinge; allein wegen der uns anklebenden Sinnlichkeit, wegen der weſentlichen Einrichtung unſerer Natur, daß wir alles in Raum, und Zeit anſchauen müſſen, können wir das innere, von unſerer Vorſtellungsart unabhängig exiſtirende Weſen der Dinge, das heißt, die Beſchaffenheit der Dinge, wie ſie an ſich ſind, nicht erkennen. Was wir erkennen, ſind bloße Erſcheinungen, das iſt, es ſind bloß vermittelſt der Empfindung gegebene Dinge, die immer nothwendig durch die Formen unſeres Vorſtellungsvermögens (der Sinnlichkeit, und des Verſtandes) auf eine gewiſſe Art modificirt ſind, ohne daß wir auf die Natur der Originale ſelbſt eindringen, und ſie mit den Copeyen (vorgeſtellten Dingen) vergleichen können. Folglich können wir nie wiſſen, was die Dinge an ſich ſind. Es iſt daher möglich, daß das abſolute Weſen derſelben, das uns immer ver-

bor-

borgen bleibt, mit dem Weſen der Vernunft durchaus zuſammenfällt, oder identiſch iſt.

§. 92.

Auf ſolche Art glaubte man auf den Ruhm eines kritiſchen Philoſophen Anſpruch zu machen, und zugleich den poſitiven, und negativen Dogmatismus, nämlich den Materialismus, Idealismus, und Skepticismus über den Haufen geworfen zu haben. Aber das war nur ſtolzer, und unkritiſcher Wahn. Im Grunde behauptete man alles das, was der Dogmatismus von jeher behauptet hat. Nur zeichnete man ſich durch ganz neue, und höchſt abentheuerliche Thorheiten aus. Der Dogmatismus dieſer Kritiker iſt der widerſinnigſte von der Welt.

§. 93.

Ob Kant die Realität der Dinge an ſich, als abſoluten Grund des Bewußtſeyns behauptet habe, davon iſt hier die Frage nicht; ſondern nur davon, ob in dieſer Behauptung der Aufſchluß zur Beendigung aller philoſophiſchen Streitigkeiten, und nur von weiten ein Grund liege, zu glauben, daß nun die philoſophirende Vernunft ihr Ziel erreicht habe, und das Tagebuch aller Zweifel geſchloſſen ſey. Geſetzt auch Kant habe die Exiſtenz der Dinge an ſich in demſelben

ben Sinne behauptet, wie die Kantianer dieſelbe behauptet haben, ſo iſt das doch gewiß ein ſchlechter Beweis des philoſophiſchen Geiſtes dieſer Parthey, daß ſie dieſen Grundirrthum ohne alle Prüfung, bloß weil er ſich von einem großen Manne herſchreibt, als das non plus vltra alles philoſophiſchen Scharfſinnes nachgebethet, und mit einer Prahlerey, die in der Geſchichte der Philoſophie ihres Gleichen nicht hat, der Welt verkündet hat.

§. 94.

Es iſt möglich, daß der Erfinder eines in Rückſicht auf die Hauptpunkte noch ſehr irrigen, und unhaltbaren Syſtemes dennoch alle Achtung verdient, und auf den Ruhm eines philoſophiſchen Genies mit Recht vollen Anſpruch machen kann. Der Erfinder faſſet mehr das Ganze ins Auge. Gewiſſe Anſichten werden ihm oft zu gewöhnlich, als daß er die Täuſchung, die darinn liegt, leicht entdecken könnte. Ein einziges kleines Verſehen in Beſtimmung eines Grundbegriffesführt bey einer conſequenten Denkart zu wichtigen Verirrungen, die wegen der Harmonie gewiſſer einzelner Theile nicht eingeſehen werden. Die feſte Richtung der Aufmerkſamkeit auf die Irrthümer anderer Syſteme, die man widerlegen will, und das lebhafte Bewußtſeyn der Vortheile, die man durch die Aufſtellung eines neuen Syſtemes über jene erlangt hat, verhindert die Einſicht der

Män-

Mängel des letzteren. Aber ganz anders verhält ſich die Sache, wenn ein philoſophiſcher Kopf an die Prüfung eines neuen, und ihm fremden Syſtemes gehet. Frey von den individuellen Vorurtheilen, und Vorſtellungsarten, die dem Erfinder eigen ſind, und ihm die Einſicht der Mängel ſeines Syſtemes erſchweren, unterſucht er vor allen die Grundprincipien, und prüft ihr Gewicht, und Verhältniß in Abſicht auf die zu begründenden Erſcheinungen. Er ſieht vorzüglich darauf, ob ſie ſich von den ſchon vorhandenen Grundprincipien, nach welchen man bisher dieſelben Erſcheinungen zu erklären ſuchte, weſentlich unterſcheiden, und dann, wenn dies der Fall iſt, ob ſich die Erſcheinungen wirklich daraus beſſer, oder auf eine vollkommen befriedigende Art erklären laſſen. Hat nun ein ſolcher Prüfer den Sinn des Problemes (Statum quaeſtionis), das man bisher durch allerley Syſteme zu löſen ſuchte, richtig ins Auge gefaßt, ſo wird ihm bey einer ſolchen Prüfung das Wahre, und Falſche eines neuen Syſtemes ſogleich in die Augen ſpringen; und er wird weit leichter im Stande ſeyn, den Werth deſſelben richtig zu beſtimmen, als der Erfinder deſſelben. So entdeckte weit eher, und ſcharfſinniger der Verfaſſer des Aeniſidemus die Fehler der Theorie des Vorſtellungsvermögens, als Reinhold ſelbſt, der aus Verſehen eines einzigen Umſtandes, den er als über allen Zweifel erhaben vorausſetzte, durch eine ſcheinbare Evidenz, die aus der ſyſte-

ſtematiſchen Darſtellung, hervorgieng, ſich täuſchen ließ. Der würdige Verfaſſer der Theorie, der mit einem ſeltenen philoſophiſchen Scharfſinn eine gleiche, durch keine unedle Leidenſchaft zu beſtechende, Wahrheitsliebe verbindet, ſah nun ſeine Täuſchung ſelbſt ein, leiſtete ſogleich auf das hohe Verdienſt, das menſchliche Wiſſen unerſchütterlich feſt begründet zu haben, das er ſchon errungen zu haben glaubte, mit der achtungswürdigſten Selbſtverläugnung Verzicht, und überließ es einem andern großen Denker. Sobald dieſer auftrat, ſo war Reinhold beynahe der erſte, der ihm den Preis, nach welchem die philoſophierende Vernunft ſchon ſeit Jahrtauſenden gerungen, und den er, nach dem Urtheile eines großen Theiles des philoſophiſchen Publikums, ſchon in Händen hatte, zuerkannte.

§. 95.

Aber ſo prüfet nicht das Servum imitatorum pecus. Tritt ein Mann auf, der etwas Neues zu ſagen ſcheint, und ſich durch Scharfſinn auszeichnet, ſo erregt gewöhnlich ein gedankenloſer Schleyer den erſten Lärm über die vorgebliche neue, und wichtige Entdeckung; ſogleich ſchreyen tauſende mit. Gewöhnlich weiß keiner von dieſen Schreyern, warum er ſchreyet. Dies war der Fall in Abſicht auf die Kritik. Ohne auch nur von ferne zu ahnden, worinn

das Weſen des Problemes beſtehe, das die Kritik zu löſen ſich vorgeſetzt hatte, oder wenigſtens ſich hätte vorſetzen ſollen, kündigte man nun in einem wilden Triumphsgeſchrey der Welt an, daß durch die Kritik das ſo lange erwartete, vollſtändige Vernunftſyſtem erſchienen, wodurch allen möglichen philoſophiſchen Streitigkeiten auf einmal, und für immer ein Ende gemacht ſey, und daß man ſich einzig an die Beſtimmungen dieſes unfehlbaren philoſophiſchen Evangeliums halten müſſe, wenn man auf den Ruhm eines Philoſophen Anſpruch machen wolle. Es iſt zuverläſſig zu erwarten, daß die Kritik, wenn ihr auch ihre Abſicht ganz mißlang, und ſie von einem gänzlich unhaltbaren Grunde ausgieng, dennoch immer als das Werk eines großen, vielumfaſſenden, und ſcharfſinnigen Geiſtes werde angeſehen, und geachtet werden. Wenn ſie auch das eigentliche wahre Vernunftſyſtem nicht aufſtellte, ſo bleibt ihr doch das Verdienſt, daſſelbe zunächſt veranlaßt zu haben. Und ſollte ſie dieſe Veranlaſſung auch durch Irrthümer bewirkt haben, ſo bleibt jenes Verdienſt doch ungeſchmälert. Denn es giebt Irrthümer, die durch ihre Begründung, und Form äußerſt lehrreich, und wohlthätig für die Menſchheit werden. Aber die unpartheyiſche Nachwelt wird die Kantianer als das gedankenloſeſte Geſindel, das auf dem Gebiete der Philoſophie je zum Vorſcheine kam, anſehen, und verachten.

§. 96.

§. 96.

Durch die Behauptung, daß man zwar von den Dingen an ſich gar nichts wiſſen könne, daß ſie aber dennoch durch ihre Einwirkung auf das Gemüth der abſolute Grund des Bewußtſeyns, und aller Erſcheinungen ſeyen, glauben die Kantianer, daß der Dogmatismus überhaupt, ſowohl der poſitive, als negative, für immer zu Boden geſchlagen ſey, ohne auch nur von weitem zu ahnden, daß man durch dieſe Behauptung in die Sklaverey des Dogmatismus, nur nach einer neuen Manier, zurücke falle. Der Dogmatismus, mit kantiſchen Inſignien bekleidet, und auf den Thron der Philoſophie erhoben, iſt das widerſinnigſte, und widerſprechendſte Ding, das je von Philoſophen ausgebrütet wurde.

Denn eines Theiles geben dieſe falſchen Kritiker den Dogmatiſten die Prämiſſen zu, worauf das ganze Gebäude des Dogmatismus ruhet; andern theils aber läugnen ſie die richtigen, und nothwendigen Folgen, die aus jenen Prämiſſen fließen, und ſtellen ganz entgegengeſetzte auf.

§. 97.

Giebt man dem Dogmatiker einmal die Realität des Dinges an ſich zu, und leitet davon die Vor-

ſtellung her, ſo hat er, auch in ſeinen für das Intereſſe, die Würde, und das Wohl der Menſchheit verderblichſten Sätzen, gewonnen Spiel. Die Vorſtellung ſowohl, als das vorſtellende Ich wird dann ganz von dem Dinge an ſich abhängig gemacht, und bloß ein Produkt deſſelben. Die Vorſtellung ſowohl, als das Vorſtellende, kann nur als ein Reſultat der mechaniſchen Einwirkung angeſehen werden. Der Intelligenz kann ſchlechterdings keine abſolute, von dem einwirkenden Dinge an ſich unabhängige Spontaneität zugeſchrieben werden. Denn dieſe läßt ſich auf keine Art aus dem Mechanismus erklären, der allein als der letzte Grund aller Erfahrung vorausgeſetzt werden muß, wenn wir den Urſprung der Vorſtellungen, und des Bewußtſeyns der Einwirkung des Dinges an ſich zu verdanken haben. In dieſem Falle bleibt, als letzter Einklärungsgrund, nichts übrig, als Mechanismus.

§. 98.

Auf dieſe Art iſt alles durch Naturnothwendigkeit beſtimmt. Dies muß nicht nur von den Dingen außer uns, ſondern auch von uns ſelbſt behauptet werden. Denn alle unſere Vorſtellungen hängen alsdenn ab von der Beſchaffenheit der Dinge; unſer Wille aber hängt ab von der Beſchaffenheit der Vorſtellungen; mithin iſt alles unſer Wollen durch die

Naturnothwendigkeit beſtimmt, und unſere Ueberzeugung von der Freyheit des Willens iſt Täuſchung. Es gehöret nur wenig Scharfſinn dazu, um einzuſehen, daß wenn unſer Wollen frey ſeyn ſoll, vor allen müſſe gezeigt werden, daß unſer Vorſtellen durchaus frey ſey. Wird aber das Vorſtellen durch die Einwirkung des Dinges an ſich beſtimmt, wie kann es frey ſeyn? Nach dem Grunde der Freyheit kann freylich nicht gefragt, und daher kann ſie auch nicht bewieſen werden. Aber es darf doch nichts in das Bewußtſeyn aufgenommen werden, neben dem die Freyheit nicht beſtehen kann. So etwas iſt die Annahme des Dinges au ſich, als Grund des Bewußtſeyns. Dadurch wird die Freyheit nothwendig aufgehoben. Es wird hier nicht behauptet, daß dadurch das Gefühl der Freyheit (das nothwendige Bewußtſeyn davon) aufgehoben werde. Dieſes iſt vielmehr ſchlechterdings unvertilgbar, und hängt von keinem Denken ab (ein offenbarer Beweis, daß das Bewußtſeyn urſprünglich nicht von der Einwirkung der Dinge an ſich abhänge; ſonſt wäre das Gefühl der Freyheit ſchlechterdings unmöglich; es könnte nur Gefühl der Naturnothwendigkeit ſtatt haben). Es wird nur geläugnet, daß wir, das Princip des Dogmatismus als wahr vorausgeſetzt, uns wirklich als frey anerkennen, und jenem nothwendigen Bewußtſeyn Glauben beymeſſen können, wenn wir uns nicht ſelbſt widerſprechen, und aus als wahr zugeſtandenen Prämiſſen eine Folge ziehen wollen, die derjeni-

gen, die evident in denſelben liegt, ſchlechterdings ent- gegen geſetzt iſt.

§. 99.

Iſt nun alles durch Naturnothwendigkeit be- ſtimmt; iſt das Ich ſelbſt ein Beſtimmtes, nicht aber ein abſolut Beſtimmendes — (welches letztere unter der Vorausſetzung des einwirkenden Dinges an ſich auf keine Art angenommen werden kann), ſo giebt es keine Freyheit; giebt es keine Freyheit, ſo giebt es keine Moralität; und mit dieſer fällt auch nothwendig der Glaube an Gott, und Unſterblichkeit der Seele. Daher waren auch alle poſitiven Dogmatiker, wenn ſie conſequent dachten, Fataliſten, und Atheiſten.

§. 100.

Der Dogmatismus iſt darum nicht widerſpre- chend, weil er ſeinen höchſten Erklärungsgrund abſo- lut ſetzt, auch nicht wegen ſeiner traurigen, und nie- derſchlagenden Folgen in den Augen des entſchloſſenen Selbſtdenkers verwerflich. Denn könnte bewieſen wer- den, daß das Ding an ſich der einzig mögliche Er- klärungsgrund der ganzen Erfahrung wäre — und dieſer Beweis wäre da, ſobald man die geſammte Er- fahrung wirklich aus demſelben deducirt hätte; welches freylich nur ein indirekter Beweis, aber, wenn von

dem höchſten Erklärungsgrund die Rede iſt, der einzig mögliche iſt, indem über den höchſten Erklärungsgrund kein höherer geſetzt werden kann — ſo hätte das Ding an ſich auch wirklich Realität, und müßte nothwendig vor aller Erfahrung geſetzt werden; denn abſolute Realität wird einzig durch abſolute Nothwendigkeit des Denkens beſtimmt. Was abſolut gedacht werden muß, iſt eben darum abſolut real. Müßte nun das Ding an ſich als Erklärungsgrund abſolut gedacht werden, ſo käme ihm auch abſolute Realität zu. Aber dann foderte auch die ſtrenge Wahrheitsliebe, alle Sätze, die aus dieſer Vorausſetzung folgen, als wahr gelten zu laſſen, ſo niederſchlagend ſie auch für das menſchliche Gemüth wären; und dagegen alle diejenigen, die jenen entgegengeſetzt ſind, als falſch, und als täuſchende Traumbilder zu erklären.

§. 101.

Aber zum Glück kann der Dogmatismus nicht leiſten, was er verſpricht. Er will aus dem vorausgeſetzten Dinge an ſich die ganze Erfahrung deduciren; allein das Ding an ſich widerſpricht der Natur der Intelligenz; es läßt ſich aus demſelben gar keine Vorſtellung, ſie mag von dem Gefühle der Nothwendigkeit, oder der Freyheit begleitet ſeyn, begreiflich machen; ja es läßt ſich vielmehr die abſolute Unmöglichkeit jeder Art von Vorſtellung unter dieſer Vor-

ausſetzung beweiſen. Das Ding an ſich iſt alſo bloß eine Erdichtung; und ſo können wir auch ruhig über alle die traurigen Reſultate, die aus dem conſequenten, und durchgeſetzten Dogmatismus fließen, hinweg ſehen.

§. 102.

Der Materialiſt gehet einzig von dem Grundſatze aus, daß das Bewußtſeyn ein bloßes Reſultat der Einwirkung der Dinge auf das Subjekt des Bewußtſeyns ſey. Das Subjekt des Bewußtſeyns kann in dieſem Falle ſelbſt nichts anders, als ein materielles Ding ſeyn. Denn wo Einwirkung eines Dinges auf das andere ſtatt haben ſoll, da muß ein gemeinſchaftlicher Berührungspunkt ſeyn. Und dieſer iſt nothwendig materiell.

§. 103.

Wer dem Materialiſten zugiebt, daß das Bewußtſeyn durch die Einwirkung der Dinge auf das Subjekt des Bewußtſeyns entſtehe, der hat ihm damit alles zugegeben, was er verlangt. Denn dieſe Vorausſetzung iſt der Fundamental-Satz des Materialismus. Dieſes thun nun die Kantianer. Weit gefehlt alſo, daß durch ſie der Materialismus zu Boden geſchlagen worden, ſind ſie vielmehr ſelbſt nichts anders

ders, als Anhänger dieſes Syſtemes; indem ſie das Fundament deſſelben durchaus der Philoſophie zum Grunde gelegt wiſſen wollen. Sie unterſcheiden ſich von dem gemeinen Materialiſten nur dadurch, daß der Materialismus, den ſie aufſtellen, weit widerſinniger iſt, als der, den ſie zu beſtreiten ſcheinen, wie wir noch ſehen werden.

§. 104.

Eben ſo wenig kann dieſer falſche, und ſich ſelbſt widerſprechende Kriticismus der Kantianer den Idealismus widerlegen; dieſer iſt ihm vielmehr weit überlegen.

Der Idealiſt ſieht aus völlig überzeugenden, und unwiderleglichen Gründen ein, daß das Ich, und das Ding (im dogmatiſchen Sinne) in zwey Welten liegen, zwiſchen welchen es ſchlechterdings keine Brücke giebt, ſo, daß man von dem Einen zum Andern übergehen könne; daß die Vorſtellung, und mit ihr das Bewußtſeyn, als der Innbegriff der geſammten Erfahrung ſich ſchlechterdings nicht aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich erklären laſſe, ſondern vielmehr dadurch unmöglich gemacht werde; ja daß das Ding, und das Ich gar nicht miteinander beſtehen können, und daß folglich entweder das Ich oder das Ding aufgegeben werden müſſe. Da ihm nun einer Seits

der

der Dogmatismus in Ruckſicht auf den Erklärungsgrund der Erfahrung als unbefriedigend, ja als widerſprechend erſcheint; anderer Seits aber die Selbſtſtändigkeit des Ich zu viel Intereſſe für ihn hat, und als der einzig mögliche Erklärungsgrund der Beſtimmungen des Bewußtſeyns übrig bleibt, ſo erklärt er das Daſeyn der Dinge, als ſolcher, als bloße Täuſchung, und als bloßes Produkt ſeines freyen, von allem Nicht-Ich unabhängigen Ich. Die Dinge ſind ihm bloße Vorſtellungen, hervorgebracht von dem Vorſtellenden, und ſonſt weiter nichts. Das Ich beſtimmt mit ſchöpferiſcher Kraft alles, was im Bewußtſeyn als dem Ich entgegengeſetzt vorkommt, ohne von dieſem auf irgend eine Art beſtimmt zu werden. In ſeinen Augen hat nur das beſtimmende Ich Realität; alles aber, was als beſtimmt erſcheint, alſo die ganze Außenwelt, iſt ein Accidenz des beſtimmenden Ich.

§. 105.

Der Idealiſt läugnet nicht, daß in unſerm Bewußtſeyn die Dinge als real vorkommen: allein da er mit der Annahme der Realität der Dinge die Realität des Ich aufopfern müßte, und doch dabey für die Erklärung der Erfahrung nichts gewonnen würde, indem aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich keine Vorſtellung entſtehen kann: ſo ſieht er ſich genöthigt, den Knoten vielmehr zu zerhauen, als zu löſen,

in-

indem er die im Bewußtſeyn vorkommende Realität der Dinge als bloße Täuſchung erklärt, um die Realität des Ich, woran ihm alles gelegen iſt, zu ſichern.

§. 106.

Wie benehmen ſich nun die neuen kritiſchen Dogmatiker gegen den Idealiſten? Nicht beſſer, als die alten Dogmatiker, die auf der hohen Schule der Kritik noch nicht ſtudirt haben. Auch ſie ſchleudern das mächtige, und fatale Ding an ſich dem Idealiſten wider die Stirne, und wähnen, daß er dadurch ſogleich zu Boden fallen müſſe.

Das Ding an ſich, ſagen ſie, muß vorausgeſetzt werden, weil ſich ſonſt die Vorſtellung nicht erklären ließe. Aber hier fällt ihnen der Idealiſt ein, dies iſt eine bloße Vorausſetzung, die nur dadurch Realität erhalten kann, daß gezeigt wird, ſie ſey der einzig mögliche Erklärungsgrund der Vorſtellung: aber weit gefehlt, daß dies gezeigt werden könne, iſt vielmehr ſtreng erweislich, daß unter dieſer Vorausſetzung die Vorſtellung ſchlechterdings unmöglich werde. Ich bin alſo mit vollem Rechte befugt, eine andere Vorausſetzung zu machen, woraus ich mir den Urſprung der Vorſtellung erklären kann. Dieſe iſt nicht das Ding an ſich, ſondern das Ich an ſich. Da nun jene Vorausſetzung offenbar ungegründet, und falſch

iſt,

iſt, indem ſie nicht nur nicht begründet, was ſie begründen ſoll, ſondern auch ſogar das zu Begründende unmöglich macht: ſo bleibt die entgegengeſetzte Vorausſetzung als der einzig mögliche Erklärungsgrund der Vorſtellung übrig, folglich muß ihr auch einzig Realität zukommen. Wenigſtens bin ich berechtigt, eine unbewieſene, und nichts beweiſende Vorausſetzung ſchlechthin zu verwerfen. —

§. 107.

Nun fangen die neuen Dogmatiker an, kritiſch zu werden; ſie nehmen nämlich folgende Wendung. Wir behaupten nicht, erwiedern ſie, daß das Ding an ſich erkennbar ſey; ja wir geben ſogar zu, daß es nicht einmal vorſtellbar ſey. Es iſt nur vorſtellbar, als etwas, das nicht vorgeſtellt werden kann. Es muß aber doch unter dieſer negativen Form aller möglichen Vorſtellung vorausgeſetzt werden, weil ſonſt die Vorſtellung keinen Stoff, und da der Stoff nur dem Objekt angehören kann, folglich auch kein Objekt hätte, das heißt, weil ſonſt die Vorſtellung nichts vorſtellte, und daher Vorſtellung, und keine Vorſtellung zugleich wäre, welches ſich widerſpricht. Das Ding an ſich muß alſo nothwendig als dasjenige vorausgeſetzt werden, das den Stoff zu Vorſtellungen liefert; dies geſchiehet vermittelſt der Anſchauung. Nun kommt

der

der Verſtand hinzu, der dieſen noch rohen, und formloſen Stoff bearbeitet, und denſelben in ſeine Formen gießet, nämlich in die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität: und ſo iſt nun das Ding, wie es in unſerm Bewußtſeyn vorkommt, fertig; aber nicht als Ding an ſich, ſondern nur als vorgeſtelltes Ding, als Erſcheinung. Das Ding an ſich liegt hinter dem Theater des Bewußtſeyns, und kommt nie zum Vorſcheine; dirigirt aber alle Veränderungen auf demſelben. Es iſt alſo eben ſo gewiß, als das vorgeſtellte Ding. Der Innbegriff der im Bewußtſeyn vorkommenden, oder durch daſſelbe vorgeſtellten Dinge macht die Erfahrung überhaupt aus. Alſo iſt das Problem, das die Philoſophie zu löſen hat, vollſtändig gelöſet, das Problem nämlich, wie Erfahrung möglich ſey. Denn daß Erfahrung wirklich iſt, das ſagt uns ſchon deutlich das Bewußtſeyn, oder die Erfahrung ſelbſt; die Realität der Erfahrung bedarf alſo an ſich gar keiner Unterſuchung: was der Philoſoph zu unterſuchen hat, beſteht bloß darinn, daß er den Grund der Möglichkeit deſſen, was ſchon wirklich da iſt, aufſuche, und ſo aufſtelle, daß ſich die ganze Erfahrung daraus beſtimmt erklären laſſe. Und dieſer Grund der Möglichkeit deſſen, was iſt, oder der wirklichen Erfahrung iſt das Ding an ſich, das zwar als Etwas außer dem Begründeten, folglich außer dem Gebiete der Erfahrung liegendes, weder erkennbar, noch vorſtell-

bar iſt, aber doch als letzter, und einzig möglicher Grund derſelben vorausgeſetzt werden muß.

§. 108.

Aber zum erſten iſt es eine ſonderbare Täuſchung der Kantianer, daß ſie glauben, die Erfahrung, das heißt, die Realität der Gegenſtände, auf die ſich ein nothwendiges Brwußtſeyn beziehet, ſey über allen Zweifel erhaben, und die Philoſophie beſchäftige ſich nur mit der Unterſuchung der Gründe, woraus die Möglichkeit deſſen, was ſchon als gewiß geſetzt iſt, eingeſehen werden könne. Dies würde die widerſinnigſte Art ſeyn, den Idealiſten zu widerlegen, indem gerade das vorausgeſetzt würde, was jener läugnet. Dieſes unphiloſophiſche Verfahren iſt nur dem bloßen Empiriker eigen, der von dem Sinne des Problemes, das die philoſophirende Vernunft aufwirft, gar keinen Begriff hat, und von dem in Anſpruch genommenen Satze: Erfahrung iſt, ausgehet, und dann die Möglichkeit der Erfahrung aus der Erfahrung zu beweiſen ſucht, aber nie beweiſen kann. Der Idealiſt läugnet nicht die Wirklichkeit des nothwendigen Bewußtſeyns, das ſich auf Dinge außer uns, oder auf Gegenſtände beziehet, die der Ausſage des Bewußtſeyns zu Folge von dem Ich weſentlich, und urſprünglich verſchieden ſeyn ſollen. Das iſt offenbare Thatſache des Bewußtſeyns, die kein Menſch, der bey Sinnen

iſt,

iſt, läugnen kann. Aber die Frage iſt nur, ob dieſes Bewußtſeyns nicht täuſche, und ob das, was uns als ein dem Ich weſentlich entgegengeſetztes Etwas erſcheinet, an ſich dem Ich nicht durchaus gleich ſey, ſo, daß urſprünglich nichts iſt, als das, was wir Intelligenz nennen, folglich gar keine Materie. Die Materie, als Erſcheinung, läugnet der Idealiſt keinesweges, ſondern nur die Realität der Materie an ſich. Was ihm als Materie erſcheint, iſt an ſich nichts, als Intelligenz. Es giebt alſo an ſich keine materielle, ſondern bloß intellektuelle Subſtanz. Inſofern man daher glaubt, daß die Dinge, worauf ſich ein nothwendiges Bewußtſeyn beziehet, an ſich weſentlich von der Intelligenz verſchieden, oder eigentlich materielle Subſtanzen ſeyen, ſo iſt dieſer Glaube eine Täuſchung des gemeinen Bewußtſeyns, von der ſich der Philoſoph los machen muß. Das iſt die Grundbehauptung des Idealiſten, die durch die bloße Vorausſetzung deſſen, was gerade geläugnet wird, nämlich der äußeren Erfahrung, als des Innbegriffes wirklicher, materieller Subſtanzen, nicht widerlegt wird. Die Kantianer verſtehen nicht einmal den eigentlichen Sinn des Streitpunktes.

§. 109.

Der Transcendental-Philoſoph ſchlägt einen ganz entgegengeſetzten Weg ein. Er ſieht gar nicht auf Erfah-

fahrung, die ihm anfangs noch problematiſch iſt, und ſeyn muß, indem der Grund der Möglichkeit derſelben erſt unterſucht werden ſoll. So lange dieſer noch nicht beſtimmt eingeſehen wird, kann auch nicht behauptet werden, daß die Gegenſtände des nothwendigen Bewußtſeyns außer dem Ich, als etwas von dieſem weſentlich Verſchiedenes, Realität haben. Der Transcendental-Philoſoph faßt nicht das Ding, das unabhängig von der Intelligenz, als materielle Subſtanz an ſich exiſtiren ſoll, ins Auge, ſondern bloß die Natur der Intelligenz an ſich; und zeigt, daß die Intelligenz gar nicht möglich ſey, ohne Dinge außer ſich, oder eine Objektenwelt zu ſetzen. Aus eben dieſer Natur der Intelligenz beſtimmt er auch die Geſetze der Erfahrung, oder er läßt die Dinge nach den der Intelligenz weſentlichen Handlungsweiſen allmählich entſtehen. Iſt er nun mit ſeiner Deduktion zu Ende, dann macht er darüber die Probe, indem er jetzt ſeinen Blick auf die bisher problematiſche Erfahrung richtet, und ſie mit den Reſultaten, die er aus der Natur der Intelligenz gezogen hat, vergleichet. Findet er nun zwiſchen jener, und dieſer eine vollkommene Harmonie, ſo, daß gar keine Thatſache vorkommt, noch vorkommen kann, die nicht aus jenen Principien hinreichend erklärt werden könnte, ſo weiß er, daß er bey ſeiner Rechnung keinen Fehler gemacht habe, und daß die Erfahrung wirklich iſt, ſo gewiß die Intelligenz iſt, weil die Erfahrung aus dem Weſen der In-

tel-

telligenz hervorgehet, und daher der einzig mögliche Erklärungsgrund der Erfahrung gefunden iſt. Der Transcendental-Philoſoph gehet alſo nicht von der Wirklichkeit der Erfahrung aus, um die Möglichkeit derſelben zu beweiſen, ſondern er gehet umgekehrt von der Möglichkeit zur Wirklichkeit derſelben über. Nach dieſem Standpunkte wird nicht das Erkenntnißvermögen durch das Objekt, ſondern das Objekt durch das Erkenntnißvermögen beſtimmt. Man gehet von der Natur der Intelligenz aus, die durchaus beſtimmt ſeyn muß. Es wird daher vor allen die Frage aufgeworfen: Wie, oder unter welchen Bedingungen, iſt die Intelligenz möglich? Das heißt aber nicht: Welches iſt der Grund der Intelligenz; denn dieſe wird abſolut geſetzt — ſondern nur: Was muß noch nebſt der Intelligenz angenommen werden, wenn dieſelbe beſtimmt gedacht werden ſoll? Das, was noch nebſt der Intelligenz geſetzt wird, hebt die Abſolutheit der Intelligenz auf keine Art auf, weil es nicht als Grund derſelben, ſondern nur als Bedingung der abſoluten Selbſtbeſtimmung angeſehen wird. Aus dieſer Anſicht des Ich, und des Dinges erhellet, daß ohne das Ich, als Intelligenz zu ſetzen, es überhaupt gar kein Ding geben könne; ſondern daß das Ding erſt zum Vorſcheine kommt, dadurch, daß ſich die Intelligenz etwas entgegenſetzt, und ſich folglich zuerſt ſetzt: daher auch das Ding ſehr charakteriſtiſch Objekt, ein Entgegengeſetztes, genannt wird. Wie läßt

ſich

ſich denn ein Entgegengeſetztes, ohne ein Entgegenſe-
tzendes, ein Beſtimmtes, ohne ein Beſtimmendes vor-
auszuſetzen, auch nur denken? Setzt man das Entge-
gengeſetzte dem Entgegenſetzenden, das Beſtimmte dem
Beſtimmenden voraus, wie der poſitive Dogmatismus,
und der mißverſtandene Kriticismus der Kantianer es
thut, ſo kann es nicht anders ſeyn, als daß aus ei-
ner ſolchen Vorausſetzung die verkehrteſten, und ver-
nunftwidrigſten Reſultate hervorgehen. Das heißt,
das Pferd beym Schweife aufzäumen.

§. 110.

Will man die Erfahrung aus dem gemeinen Be-
wußtſeyn erklären, ſo heißt das nichts anders, als
das, was erſt erklärt werden ſoll, als Erklärungs-
grund des zu Erklärenden ſetzen. Folglich kann hier
unmöglich erklärt werden, was erklärt werden ſoll;
weil der Erklärungsgrund nothwendig außer der Sphä-
re des zu Erklärenden liegt, und höher iſt, als dieſes.
Will man aber das Bewußtſeyn überſliegen, und den
Erklärungsgrund in das Ding an ſich ſetzen, ſo ſetzt
man hier ein Entgegengeſetztes, ohne ein Setzendes,
und Entgegenſetzendes zu ſetzen, eben darum, weil
man das Ding an ſich dem Ich vorausſetzt, und
folglich von ſeinem Verhältniſſe zu dem Ich, und
von dem Ich gänzlich abſtrahirt. Denn das Ding
an ſich iſt als Ding etwas nothwendig dem Ich

Ent-

Entgegengeſetztes, weil es ſonſt nicht ein Ding, ſondern ein dem Dinge Entgegengeſetztes, und folglich = Ich wäre (nur das, was Ich nicht bin, iſt Ding, und was Ding iſt, bin Ich nicht). Aber das Ding an ſich ſoll zugleich dem Ich nicht entgegengeſetzt geſetzt ſeyn, weil von dem Ich gänzlich abſtrahirt wird: das Ding an ſich iſt alſo ein dem Ich Entgegengeſetztes, und nicht Entgegengeſetztes; es iſt Ding, und nicht Ding zugleich; alſo etwas ſich ſelbſt Widerſprechendes — ein Unding. Ein Unding kann aber unmöglich der Grund eines wirklichen Dinges ſeyn, ſo wenig Nichts der Grund deſſen, was iſt, werden kann. Folglich läßt ſich aus dem Dinge an ſich die Erfahrung, als der Innbegriff der wirklichen, im Bewußtſeyn vorkommenden, und beſtimmten Dinge, auf keine Art erklären, wenn man nicht den Widerſpruch als einen hinreichenden Erklärungsgrund gelten laſſen will.

§. 111.

Zum zweyten fallen die Kantianer offenbar in denſelben Idealismus zurück, den ſie beſtreiten, und von dem ſie himmelweit entfernt zu ſeyn wähnen. Denn um zu beweiſen, daß wir die Dinge nicht erkennen, wie ſie an ſich ſind, ſondern nur, wie ſie uns erſcheinen, behaupten ſie, daß die Dinge erſt durch die Kategorien beſtimmt werden, daß dieſe Be-

ſtimmungen zwar die weſentlichen, allgemeinen, und nothwendigen Eigenſchaften der Dinge ſeyen, doch ſo, daß ſie urſprünglich ihren Grund nicht in den Dingen ſelbſt, ſondern in der Natur der Intelligenz, oder des vorſtellenden Subjekts haben, von welchem ſie auf die Dinge übergetragen, und dieſe dadurch beſtimmt würden. Auf dieſe Art verlieren nun die Dinge ihre natürliche Uniform, die ihnen an ſich zukommt, und erhalten jene des vorſtellenden Subjektes. Sie ſind daher nur erkennbar, inſoferne ſie uns erſcheinen, nicht aber inſofern ſie an ſich ſind. Aber dieſes Erſcheinen iſt im Grunde weiter nichts, als ein leerer Schein, als Täuſchung. Denn wenn die Beſtimmungen, kann der Idealiſt mit Recht einwenden, die den Dingen durch die Kategorien zukommen, einer Seits den Dingen weſentlich ſind, ſo, daß gar kein reales Ding ohne dieſelben denkbar iſt, und doch anderer Seits nicht ihren Grund in den Dingen ſelbſt, ſondern bloß in dem vorſtellenden Subjekte haben, ſo ſind die Dinge ſelbſt weiter nichts, als bloße Vorſtellungen, als Produkte des vorſtellenden Subjektes, als Accidenzen deſſelben, denen außer dem Ich gar nichts entſpricht; ſie exiſtiren bloß in dem Vorſtellenden, keinesweges aber außer demſelben. Will man nebſt dem idealen Seyn der Dinge noch ein reales behaupten, ſo ſind ſie weiter nichts, als Phantome der Einbildung. Nach dieſer Behauptung exiſtirt als reale Subſtanz weiter nichts, als die Intelligenz; alles

übri-

ge, dem der unphiloſophiſche Haufe reale Exiſtenz beylegt, iſt nur ein Accidenz derſelben. Denn mit welchem Rechte kann man die den Dingen weſentlichen Eigenſchaften aus dem Ich nehmen, ſie auf die Dinge übertragen, dieſe damit ausſtatten, und dann ſagen: Dieſe Kreaturen des Ich ſind wirkliche, unabhängig von dem Ich exiſtirende, Subſtanzen? Eben ſo wenig, als derjenige, dem z. B. der König von Preußen ſein Gewand, und ſeine Inſignien anlegt, um ihn auf dem Theater eine Rolle ſpielen zu laſſen, ſagen kann: Ich bin wirklich der König von Preußen. — Die ganze Erfahrung außer dem Ich iſt alſo, inwiefern ſie als der Innbegriff wirklicher, unabhängig von dem Ich exiſtirender, und von demſelben weſentlich verſchiedener Dinge gelten ſoll, nichts, als Traum. Alles alſo, was wirklich exiſtiren ſoll, kann nichts anders ſeyn, denn als ein Ich, oder eine vorſtellende Subſtanz. Was uns als materielle Subſtanz erſcheinet, iſt in dieſer Form nur ein Accidenz des Ich — eine bloße Vorſtellung, ein bloßes Gedankending, dem nur eine ideale Exiſtenz zukommt.

§. 112.

Hier nehmen die Kantianer wider den Idealiſten ihre Zuflucht aufs neue zu dem Dinge an ſich, und ſagen: Die durch die Kategorien beſtimmten Dinge, ſo wie ſie in der Erfahrung vorkommen, ſind

freylich nicht die Dinge, wie ſie unabhängig von der Intelligenz, oder dem vorſtellenden Subjekte exiſtiren; darum ſagen wir auch, daß ſie nur Erſcheinungen ſind. Denn wenn wir behaupteten, daß die Beſtimmungen, die den Dingen durch die Kategorien zukommen, in den Dingen ſelbſt ihren letzten Grund hätten, dann träfe uns der gemachte Vorwurf; die Erſcheinungen, oder die vorgeſtellten Dinge wären dann die Dinge an ſich, welches aber ein Widerſpruch ſeyn würde, indem die Dinge eben darum aufhören, Dinge an ſich zu ſeyn, ſobald man zugiebt, daß ſie vorgeſtellte, und alſo unter der Form der Vorſtellung erſcheinende Dinge ſind. Aber dieſen vorgeſtellten Dingen, oder Erſcheinungen, muß doch als Grund der Erſcheinung das Ding an ſich zum Grunde liegen; und dadurch wird eigentlich die Realität der Erfahrung geſichert, indem zu den Erſcheinungen etwas als höchſter Grund hinzugedacht werden muß. Das Ding an ſich exiſtirt alſo wirklich, weil es als der einzig mögliche Grund der Erſcheinung angeſehen werden muß.

§. 113.

Allein ohne das zu wiederholen, was wir ſchon oben gegen die Realität des Dinges an ſich erinnert haben, wollen wir nur noch folgendes bemerken. Der Idealiſt kann die neuen Kritiker fragen:

Wie

Wie kommt ihr denn zu dem Begriffe des Dinges an ſich? Wollet ihr es denn durch die Kategorien beſtimmt wiſſen, oder nicht? Wollet ihr das Erſte, ſo vermenget ihr das Ding an ſich mit dem Dinge, als Erſcheinung, oder unter der Form der Vorſtellung im Bewußtſeyn vorkommenden Dinge, für welches bloß die Kategorien Gültigkeit haben, wie ihr ſelbſt behauptet, und das Ding an ſich iſt dann = dem wirklichen, erſcheinenden Dinge. Wollet ihr aber das Zweyte, ſo verſuchet erſt, ob ihr irgend ein Ding denken könnt, ohne die Beſtimmungen durch die Kategorien. Spannet eure Phantaſie ſo hoch, als ihr wollet, und ſehet zu, ob ihr ein Ding heraus bringet, das unabhängig von den Begriffen der Quantität, Qualität, Relation, und Modalität gedacht werden kann. Ein ſolches Produkt euerer Phantaſie, entblößt von allen Beſtimmungen, iſt nicht = x, wie ihr behauptet, ſondern abſolut = o. Alle dieſe Beſtimmungen durch die Einbildungskraft zuſammengefaßt, machen ja das Ding aus; dieſes iſt nichts, als die Syntheſis aller jener Begriffe; und ohne ſie verſchwindet das Ding gänzlich.

Zudem da ihr behauptet, daß die Dinge an ſich das Subjekt afficiren, ſo ſchreibt ihr ſelbſt denſelben Eigenſchaften zu, die, nach euerer Behauptung, ihren Grund nur in dem vorſtellenden Subjekte haben, und doch zugleich nicht haben. Ihr könnt

die

die Dinge an ſich ohne Kategorien nicht denken; und doch ſollen ſie ohne Kategorien gedacht werden, weil dieſe ihnen nicht zukommen. Wenn die Dinge an ſich uns afficiren können, ſo kommt ihnen ja ſchon, als ſolchen, Cauſalität, Exiſtenz, Subſtanzialität, Realität u. ſ. w. zu. Wie widerſprechend iſt es alſo, daß ihr dieſe Beſtimmungen bloß als Denkformen, und urſprüngliche Verſtandesbegriffe, die den Dingen an ſich auf keine Art zukommen können, gelten laſſen wollet, und ſie dann denſelben unabhängig von dem vorſtellenden Subjekte beyleget, um nur das liebe Ding an ſich, an welchem euer eignes Ich hängt, nicht zu vernichten, und folglich auch euer Selbſt nicht zu verlieren? Iſt nun, nach euerer eignen Erklärung, das Ding an ſich nichts, ſo iſt auch das, was dadurch begründet werden ſoll, die geſammte Erfahrung, nichts. Ihr hättet beſſer gethan, wenn ihr bey dem noch vernünftigern, und daher auch erträglichern Sklavendienſte eueres alten Tyrannen, des Realismus in antikantiſcher Form, geblieben wäret; da war es doch noch einigermaßen möglich, euere Exiſtenz zu behaupten. Ihr habt das Uebel nur ärger gemacht, daß ihr die alten Feſeln zerbrochen, und euere Zuflucht zu einem viel widerſinnigeren Despoten, zu dem Realismus in kantiſcher Form, genommen habt, der euch in eine Wüſte führte, die von allen Dingen entblößt iſt, wo für euch weder Quellen ſtrudeln, um euern Durſt zu löſchen, noch Produkte zur

Stil-

Stillung euers Hungers vorhanden ſind, und wo euch — was das Schlimmſte iſt — ſelbſt durch wohlthätige Wunder nicht mehr geholfen werden kann, weil ihr ſie ſelbſt aus dem ganzen Reiche der Natur mit der Ruthe der Kategorien, und der darauf begründeten, unveränderlichen Naturgeſetze hinausgepeitſchet habt.

Der alte Realismus ſorgte viel beſſer, und conſequenter für euere Verpflegung, und für die Erhaltung euerer Exiſtenz. Er gab den Dingen an ſich die Beſtimmungen, die ihr aus dem vorſtellenden Subjekt auf dieſelben übertraget, und ſie dadurch vernichtet. Er hielt euch zwar in ſklaviſcher Unterwürfigkeit, und machte euch ganz von dem Dinge an ſich abhängig, ſo, daß ihr ein Accidenz deſſelben wurdet; aber ihr behieltet doch noch Haltung in dem tyranniſchen Dinge, als Subſtanz; ſtatt daß der neue Unhold, der euch durch die reizende Verheißung einer vollkommenen Freyheit an ſich gelockt hat, die Subſtanz, die euer Selbſt noch bisher trug, vernichtet, und euch zu einem freyen Nichts machet. Jener gab euch bey euerer ſaueren Arbeit doch wenigſtens noch Knoblauch, und Zwiebel, und Waſſer; und half euch, wenn alles fehlte, noch mit Wundern. Dieſer verwandelt aber alles um euch her in Nichts, und verſtehet ſchlechterdings keine andere Wunderhandlung, als das Nichtsmachen! —

§. 114.

§. 114.

Aber die Empfindung iſt doch unläugbare Thatſache; folglich muß auch etwas, was die Empfindung verurſachet, angenommen werden. Allerdings. Aber muß denn der Grund der Empfindung gerade das Ding an ſich, als eine der Intelligenz entgegengeſetzte, und von ihr weſentlich verſchiedene Subſtanz ſeyn? Läßt ſichs nicht denken, daß die Empfindung entweder durch das Subjekt des Bewußtſeyns ſelbſt (durch das individuelle Ich, das ſich der Empfindung bewußt iſt), oder durch eine andere Intelligenz hervorgebracht werde, ſo, daß gar keine Materie an ſich geſetzt zu werden braucht? Der Idealiſt läugnet die Empfindung ſo wenig, als der Kantianer, aber er behauptet, daß ſie nicht aus dem einwirkenden, materiellen Dinge abgeleitet werden müſſe, ja daß dieſe Ableitung gar nicht denkbar ſey, indem die Materie ſchlechterdings nicht auf den Geiſt, als einfache Subſtanz gedacht, wirken könne. Die Empfindung muß freylich abgeleitet werden; aber aus welchem Princip, aus der Materie, oder aus der Natur der Intelligenz? Das iſt die ſchwierige Frage. Ob das eine, oder das andere Princip angenommen werden müſſe, das läßt ſich nur dadurch beſtimmen, daß gezeigt wird, es könne aus der abſoluten Vorausſetzung der Materie, oder des Geiſtes, als der Urſache der Empfindung, die ganze Erfahrung abgeleitet werden. Dieſes iſt der einzig

mög-

mögliche indirekte Beweis der Realität des einen, oder andern Princips. Ohne Rückſicht auf die Deduktion der ganzen Erfahrung läßt ſich kein beſtimmter Grund der Empfindung angeben, und ſich weder behaupten, daß die Materie, noch daß die Intelligenz die Urſache derſelben ſey. Der Schluß alſo: „Es iſt Empfindung da, alſo giebt es Dinge an ſich, als die Urſache derſelben,“ iſt falſch. Denn es muß erſt bewieſen werden, daß die Empfindung bloß durch die Einwirkung der Dinge an ſich, als von der Intelligenz weſentlich verſchiedener Subſtanzen, möglich ſey. Aber wie will man das beweiſen?

§. 115.

Die Empfindung kann ihren Urſprung nicht ſelbſt dokumentiren. Sie iſt bloß etwas Gegebenes, ohne daß in ihr das geringſte Datum ihres Urſprungs liegt. Nach dem Standpunkte der theoretiſchen Vernunft, außer dem die Kantianer keinen andern kennen, muß zwar die Urſache der Empfindung ein Etwas (eine Subſtanz) ſeyn. Aber dieſes urſprüngliche Etwas, das dem unmittelbaren Bewußtſeyn (dem Gefühle, oder der Empfindung) zum Grunde liegt, läßt ſich, nach ihrer eignen Behauptung, auf keine Art beſtimmen. Und das mit Recht. Denn nach dieſem Standpunkte wird jedes Vorſtellen nothwendig durch ein Objekt beſtimmt, das folglich dem Vorſtellen vor-

aus-

ausgeſetzt werden muß. So weit das Gebiet der Erfahrung reicht, iſt jedes Objekt erkennbar, und folglich auch beſtimmbar. Jedes Objekt iſt nur inſofern erkennbar, als es beſtimmbar iſt. Die Beſtimmbarkeit eines Objektes iſt aber nur unter der Bedingung denkbar, daß ein anderes Objekt, als Beſtimmungsgrund, geſetzt wird. Was aber in Beziehung auf ein zu Beſtimmendes als Beſtimmungsgrund angeſehen wird, iſt ſelbſt wieder ein Beſtimmtes in Beziehung auf das, von dem es unmittelbar abhängt, und bedarf folglich ſelbſt eines höheren Beſtimmungsgrund. Die ganze Erfahrung iſt zu betrachten als eine Kette, die, ſofern man bey der Erfahrung ſtehen bleibt, keinen Anfang, und kein Ende hat. Jedes Erfahrungsobjekt iſt ein Ring in dieſer unendlichen Kette, der wieder an einem andern Ringe, dieſer wieder an einem andern, und ſo fort bis ins Unendliche, hängt. Jedes Objekt iſt hier durch ein anderes höher, oder tiefer liegendes, inſofern man nämlich entweder auf den Grund, oder die Bedingung reflektirt, beſtimmt. Kein Objekt iſt an ſich durchgängig beſtimmt, ohne daß man nöthig hätte, zu einem andern überzugehen, um da die Beſtimmung deſſelben aufzuſuchen. Bey der Erkenntniß eines jeden Erfahrungsobjektes bleibt immer noch etwas übrig, das noch unbeſtimmt iſt, und erſt durch einen höheren Beſtimmungsgrund beſtimmt werden muß. Daher können auch die empiriſchen Wiſſenſchaften nie vollendet, oder geſchloſſen werden. Die Erfahrung

muß

muß vorwärts, und rückwärts als unendlich angeſehen werden. Es giebt hier kein abſolutes Objekt, das als der erſte, und lezte Ring der ganzen Kette betrachtet werden könnte, ſo daß man weder nach einem höheren Grunde, noch nach einer weitern Bedingung fragen könnte. Jedes Objekt iſt Grund und Bedingung zugleich. Es iſt Grund in Beziehung auf das ihm zunächſt tieferliegende Objekt, das unmittelbar von ihm abhängt, und durch daſſelbe ſeine Beſtimmtheit, und Haltung erhält. Es iſt Bedingung in Beziehung auf das ihm zunächſt höherſtehende Objekt, das als ſein Beſtimmungsgrund zu betrachten iſt, indem es ſich nicht ſelbſt begründen kann. Jede Bedingung fodert einen Grund, und jeder Grund eine Bedingung. Da nun jedes Erfahrungsobjekt zugleich beſtimmt und beſtimmend iſt, ſo iſt es auch zugleich Bedingung, und Grund, aber weder abſolute Bedingung, noch abſoluter Grund. Man ſetze A ſey der Grund von B, B von C bis Z, ſo iſt B die Bedingung von A, C die Bedingung von B, u. ſ. w. das heißt, A kann nicht gedacht werden als Grund, wenn nicht zugleich B geſetzt wird als Bedingung, oder als das Begründete. Man ſetze ferner A ſey das Abſolute, ſo iſt es zwar durch nichts höheres begründet, aber doch bedingt durch alles das, was es begründet. Aber A muß doch auch begründet ſeyn, weil es etwas anderes außer ſich begründen ſoll. Denn durch etwas ſchlechterdings Grundloſes kann nichts anderes

deres begründet werden. Aber A ſoll durch nichts Höheres begründet ſeyn; folglich muß es gedacht werden als durch ſich ſelbſt begründet. Man ſetze nun, Z ſey die letzte Bedingung von A, ſo führt Z wieder zu A. Das letzte Reſultat des abſoluten Grundes A iſt wieder derſelbe Grund A. A iſt alſo eben darum abſolute Bedingung, weil es abſoluter Grund iſt. Erſchöpft man die Bedingungen von A vollſtändig, ſo muß man wieder auf A zurückkommen; und dies iſt der einzig mögliche Beweis, daß die Bedingungen des als abſolut aufgeſtellten Grundes vollſtändig erſchöpft ſind, und daß der aufgeſtellte Grund wirklich abſolut ſey. Es iſt offenbar, daß in dieſem Falle A durchaus beſtimmt ſeyn müſſe, und daß in demſelben gar keine Qualitas occulta mehr übrig bleiben könne. Durch die abſolut erſchöpfte Summe aller Bedingungen von A iſt in ihm alles beſtimmt. Dies iſt die Idee von einem vollendeten Vernunftſyſtem. Es läßt ſich kein Vernunftſyſtem denken, als nur unter der Bedingung, daß ein abſoluter Grund aufgeſtellt wird, und derſelbe durch die vollſtändige Darſtellung aller Bedingungen durchaus beſtimmt iſt. Gerade durch die abſolute Beſtimmtheit des abſoluten Grundes unterſcheidet ſich das Vernunftſyſtem (die Philoſophie) von jeder andern Wiſſenſchaft auf dem Gebiete der Erfahrung. Könnte man in der Erfahrung auf die abſolut letzte Bedingung kommen, ſo wäre dadurch auch der abſolute Grund aller Bedingungen gefunden. Aber das iſt hier un-

unmöglich, weil ſich kein durchaus beſtimmtes Objekt denken läßt. Objektivität, und abſolute Beſtimmtheit ſind durchaus widerſprechende Begriffe. So wie ein Objekt geſetzt wird, muß ein Beſtimmungsgrund geſetzt werden, der nur durch die Beſtimmtheit eines andern Objekts beſtimmt werden kann. Soll nun der abſolute Beſtimmungsgrund der ganzen Erfahrung (aller erkennbaren Objekte) ebenfalls ein Objekt im eigentlichen Sinne ſeyn, ſo muß dieſes durchaus unbeſtimmt ſeyn. Denn jede Beſtimmtheit, die angenommen werden mag, ſetzt ein anderes, höher liegendes Objekt voraus, welches wider die Vorausſetzung iſt, indem von dem abſoluten Objekte die Rede iſt. Es bleibt alſo nichts übrig, als der Begriff eines Objektes an ſich, deſſen Natur abſolut unbeſtimmbar iſt.

§. 116.

So iſt das Etwas beſchaffen, das die Kantianer als den abſoluten Grund der Empfindung ſetzen. Es iſt durchaus unbeſtimmt, und unbeſtimmbar. Man kann nie wiſſen, ob es eine materielle, oder geiſtige Subſtanz ſey. Eines iſt ſo möglich, als das andere. Und ſo treten ſie von dem Materialismus, und Idealismus zum Skepticismus über. Sie ſind zugleich Materialiſten, Idealiſten, und Skeptiker. Sie ſind Materialiſten durch die Behauptung, daß durch die Einwirkung der Dinge an ſich das Bewußtſeyn (die

Ich-

Ichheit) entſtehe. Das unmittelbare (urſprüngliche) Bewußtſeyn iſt Empfindung (oder Gefühl, wenn die Affektion auf das Subjekt der Affektion bezogen wird). Die Empfindung iſt nach den Kantianern ein bloßes Produkt des einwirkenden Dinges. Sie ſind Idealiſten durch die Behauptung, daß die weſentlichen, nothwendigen, und allgemeinen Prädikate der Dinge bloß ihren Grund in dem vorſtellenden Subjekt, keinesweges aber in den Dingen haben. Die Prädikate, durch Empfindung beſtimmt, machen nicht das Weſen, ſondern nur das Zufällige des Weſens der Dinge aus. Ziehet man nun die zufälligen Beſtimmungen der Dinge von ihren weſentlichen Eigenſchaften ab, ſo bleibt nichts übrig, als was das vorſtellende Subjekt ſelbſt producirt hat. Die Dinge ſind alſo, ihrem weſentlichen Charakter nach, nichts, als Produkte des Ich, oder als bloße Vorſtellungen, denen außer dem Ich gar nichts entſpricht. Aber wie kann man denn beſtimmen, welche Prädikate der Dinge ihren Grund in dem vorſtellenden Subjekt, und dann in den Dingen haben, wenn man weder bis zu den Dingen an ſich, noch zu dem Ich an ſich vordringen kann; wenn der Vorſtellung ſowohl von den Dingen, als von dem Ich zuletzt ein durchaus unbekanntes, und nie erkennbares Etwas zum Grunde liegt, wie die Kantianer behaupten? Dieſes Etwas muß abſolut beſtimmt werden können, und wirklich durchaus beſtimmt ſeyn, wenn man die Form der Vorſtellung von dem Stoffe

unterſcheiden, und mit Gewißheit behaupten will, daß die Form ihren Grund bloß in dem vorſtellenden Subjekt, der Stoff aber ſeinen Grund in dem Dinge an ſich außer dem Vorſtellenden habe. Eben ſo muß man eine durchaus beſtimmte Einſicht in das Weſen des Ich an ſich, und der Dinge an ſich haben, wenn man behaupten will, daß die Empfindung durch den Eindruck von außen gegeben werde. Soll dieſe Behauptung ſtatt haben, ſo muß die abſolute Unmöglichkeit gezeigt werden, daß die Empfindung bloß durch das Subjekt der Empfindung, oder durch eine andere Intelligenz hervorgebracht werden könne. Und wie könnte dieſer Beweis anders geführt werden, als aus der Natur der Intelligenz an ſich? Und wie wäre dieſes möglich, ohne eine durchaus beſtimmte Einſicht in die Natur der Intelligenz an ſich? Aber dies iſt unmöglich. Denn die Intelligenz iſt den Kantianern eine Subſtanz, ein Etwas, das der Vorſtellung immer zum Grunde liegt, und daher durch keine vorſtellende Kraft erreicht werden kann. Daher bleibt es nothwendig ewig ungewiß, ob das unbekannte Etwas, das der Intelligenz als Erſcheinung zum Grunde liegt, der Materie an ſich gleich, oder von ihr weſentlich verſchieden ſey. Iſt das Ich an ſich der Materie an ſich gleich — welches die Kantianer für möglich halten — ſo fällt im Grunde aller Unterſchied zwiſchen dem Ich und Dinge weg; man kann daher auch nicht ſagen, daß die Form der Vorſtellung durch das Ich,

ein-

und der Stoff durch das Ding hervorgebracht werde. Nur unter der Bedingung, daß das Ich von dem Dinge weſentlich verſchieden ſey, hat dieſer Unterſchied ſtatt. Aber dann muß man auch das Weſen des Ich an ſich, und des Dinges an ſich durchaus beſtimmt einſehen, wenn man beſtimmen will, was in der Vorſtellung dem Ich, und was dem Dinge angehöre, wie die Kantianer thun. Und gerade dieſes iſt es, deſſen Möglichkeit ſie ſchlechterdings läugnen. Um dieſe Unmöglichkeit zu beweiſen, zergliedern ſie das ganze Vorſtellungsvermögen, und zeigen, daß man nie auf das tranſcendentale Objekt des Bewußtſeyns kommen, und daſſelbe einſehen könne. Auf dieſen Beweis, der ihnen, nach dem Standpunkte der theoretiſchen Vernunft, auch recht gut gelingt, ſind ſie nun noch dazu recht ſtolz, indem ſie denſelben als einen vollkommnen Sieg über den Materialismus, und Idealismus anſehen, ohne zu bedenken, daß ſie durch dieſen Sieg dem Skepticismus zur Beute werden. Denn man kann auf dem Gebiete der theoretiſchen Vernunft, die immer nothwendig durch ein Etwas beſtimmt wird, über den Materialismus, und Idealismus ſchlechterdings nicht ſiegen, ohne daß man ſich zur Parthey des Skepticismus ſchlägt, und ſich der Waffen deſſelben bedient. Iſt das Etwas, das dem Bewußtſeyn zuletzt zum Grunde liegt, durchaus unbeſtimmbar, ſo läßt ſich weder behaupten, daß der letzte Grund deſſelben Materie, noch das Gegentheil derſelben ſey. Es verſtehet

ſich

ſich von ſelbſt, daß hier nicht von der Materie, als Erſcheinung, ſondern von der Materie, inſofern man darunter Ding an ſich verſtehet, die Rede ſey. Nach dieſer Beſtimmung geſtehen die Kantianer ſelbſt, das man nicht wiſſen könne, ob die Dinge an ſich, die den Erſcheinungen im Raume zum Grunde liegen, nicht mit denen gleichartig ſind, die der Erſcheinung unſeres innern Sinnes (dem empiriſchen Ich) zum Grunde liegen, weil man kein Ding an ſich (wozu auch das Ich gerechnet wird) einſehen könne. Und das iſt die Grundbehauptung des Skeptikers. Dieſer läugnet nicht, daß ſich uns ein Bewußtſeyn aufdrängt, nach welchem wir gezwungen ſind, uns von den Dingen, als etwas, das von denſelben weſentlich verſchieden ſeyn ſoll, zu unterſcheiden. Aber er fragt: Kann man wiſſen, ob dieſes nothwendige Bewußtſeyn nicht täuſche? Dies könnte man nur dann wiſſen, wenn wir bis in die Natur deſſen, was wir Ich nennen, und deſſen, was uns Ding iſt, eindringen könnten, um dann unſere Vorſtellungen mit dem abſoluten Etwas, das ihnen zum Grunde liegt, vergleichen, und beſtimmen zu können, inwiefern ihnen Realität zukomme, oder nicht. Aber das iſt ſchlechthin unmöglich. Es bleibt daher für die Ewigkeit nichts gewiß, als die Exiſtenz unſerer Vorſtellungen. Der Grund derſelben, ob er materielle, oder geiſtige Subſtanz ſey, iſt abſolut ungewiß. Folglich iſt keine objektiae Wahrheit möglich. Alles vorgebliche Wiſſen,

inſofern darunter ein Vorſtellen verſtanden wird, das ſich auf beſtimmte, reale Objekte beziehet, ſo daß zwiſchen der Vorſtellung, und dem Objekte eine vollkommene Harmonie ſtatt hat — iſt nichts, als ein angenehmer Traum.

§. 117.

Der Skeptiker läugnet nicht, daß unſern Vorſtellungen etwas Reales zum Grunde liegt; er behauptet dieſes vielmehr eben ſowohl, als der poſitive Dogmatiker. Aber er läugnet nur, daß daſſelbe, ſeinem abſoluten Weſen nach, beſtimmt werden könne. Und gerade dies iſt auch die Grundbehauptung der Kantianer. Man mißverſtehet den Skeptiker ganz, wenn man ſeine Grundbehauptung, daß für uns nichts gewiß ſey, als die Exiſtenz unſerer Vorſtellungen, ſo erklärt, daß es gar keine objektive Wahrheit gebe. Auch nach ihm giebt es objektive Wahrheit, ſo gewiß das empiriſche Bewußtſeyn beſtimmt iſt, und nothwendig einen Beſtimmungsgrund fodert. Aber die objektive Wahrheit kann nur geſetzt werden, als etwas an ſich, das aber für uns auf keine Art erkennbar iſt, weil wir nie auf das transſcendentale Objekt, als den letzten Grund unſerer Vorſtellungen, eindringen können, ſo, daß das vorgeſtellte Objekt (die Vorſtellung) mit dem Objekte an ſich als abſolute Einheit zuſammenfiele, und wir uns dieſer Uebereinſtimmung bewußt

wer

werden könnten. Nach ihm kann es ſeyn, daß die Behauptung des Materialiſten objektive Wahrheit, in dem ſo eben von uns beſtimmten Sinne, enthalte. Aber man kann dieſes nur nicht wiſſen. Denn auch die Behauptung des Idealiſten kann objektiv wahr ſeyn, freylich nicht zugleich mit der des Idealiſten, ſondern nur in disjunktiver Beſtimmung. Nach dem Skeptiker muß eine von beyden Behauptungen wahr ſeyn; aber welche? das kann nie ausgemacht werden. Eben dieſes behaupten die Kantianer in Rückſicht auf das Ueberſinnliche, als das an ſich Wahre. Nach ihnen darf hier ſchlechterdings nichts poſitiv, und beſtimmt behauptet werden. Alles, was ſich hierüber ſagen läßt, darf nur problematiſch ausgedrückt werden. So darf man, nach ihnen, nicht ſagen: Der Menſch iſt frey, unſterblich; ſondern nur: der Menſch kann frey, unſterblich ſeyn. Eben ſo wenig darf die Realität der Idee der Gottheit kategoriſch behauptet werden. Nach ihnen kommt dieſer Idee nur Möglichkeit zu.

§. 118.

Es hilft ihnen gar nichts, daß ſie, um die Realität des Ueberſinnlichen zu ſichern, ihre Zuflucht zu der ſogenannten praktiſchen Vernunft nehmen. Es liegt zwar in dem Weſen der rein praktiſchen Vernunft die abſolute, und unmittelbare Gewißheit der

Realität des Ueberſinnlichen. Aber dieſe kennen ſie gar nicht; ja ſie behaupten ſogar, daß man ſie nicht erkennen könne. Was ſie praktiſche Vernunft nennen, iſt bloß die empiriſche Vernunft, inſofern ſie ſich durch Willensentſchlüſſe thätig zeigt, die ebenfalls an Objekte gebunden iſt, und zuletzt unter der tyranniſchen Herrſchaft des fatalen Dinges an ſich ſtehet. Denn man kann ſchlechterdings nicht wollen ohne Zweckbegriff, alſo ohne Vorſtellen. Das Vorſtellen wird aber nothwendig durch irgend ein unbekanntes Etwas beſtimmt, und iſt daher nicht frey; alſo wird auch das Wollen beſtimmt, und kann ſo wenig frey ſeyn, als das Vorſtellen. Wie können nun die Kantianer behaupten, daß der praktiſchen Vernunft vor der theoretiſchen der Primat zuerkannt, und die letztere durch die erſtere beſtimmt werden müſſe? Nach ihren eigenen Prämiſſen hängt die praktiſche Vernunft ſchlechterdings von der theoretiſchen ab. Man kann, nach ihrem Standpunkte, nicht eher wollen, ehe man den Gegenſtand des Willens durch das Vorſtellen beſtimmt hat. Nach ihnen iſt die Vernunft nothwendig erſt theoretiſch, ehe ſie praktiſch werden kann. Der Wille gehet aus dem Vorſtellungsvermögen hervor. Die praktiſche Vernunft der Kantianer hat alſo nothwendig mit der theoretiſchen einerley Schickſal, indem ſie von der letzteren ganz abhängt.

§. 119.

Iſt die Vernunft wirklich praktiſch, ſo kann ſie urſprünglich nicht durch irgend ein Objekt beſtimmt, ſondern ſie muß abſolut ſelbſtbeſtimmend, unabhängig von aller Objektivität, d. h. frey ſeyn. Freyheit muß alſo das Weſen der praktiſchen Vernunft ausmachen. Nun kann man aber, nach den Kantianern, nicht kategoriſch behaupten, daß die Vernunft frey ſey, ſondern nur, daß ſie frey ſeyn könne. Folglich iſt es auch möglich, daß ſie bloß durch Naturnothwendigkeit beſtimmt iſt. Kann man aber nicht mit Gewißheit von der Vernunft behaupten, daß ſie frey iſt, ſo iſt es auch zweifelhaft, ob die Vernunft im eigentlichſten Sinne praktiſch iſt. Denn ſie iſt nur inſofern praktiſch, als ſie frey iſt. Was nicht frey iſt, wirkt eigentlich gar nicht, ſondern wird bloß beſtimmt. Wenn nun die praktiſche Vernunft ſelbſt zweifelhaft iſt, wie kann man die Realität des Ueberſinnlichen, z. B. den Glauben an Recht und Unrecht, an Unſterblichkeit der Seele, an die Gottheit — darauf bauen? Wie kann das, von dem man ſelbſt geſtehet, daß man nicht wiſſen könne, ob es iſt, oder nicht iſt, als feſtes, unerſchütterliches Fundament deſſen angeſehen werden, was man nie wiſſen, ſondern nur inſofern glauben kann, als etwas anderes gewiß iſt, worauf es gegründet wird? Iſt der Grund des Glaubens ungewiß, ſo kann auch das Objekt des Glaubens nie gewiß werden.

§. 120.

Man mag die Behauptungen der Kantianer betrachten, von welcher Seite man will, ſo findet man, daß ſie ſich auf die widerſinnigſte Art widerſprechen. Wenn nun das, was ſie behaupten, wahre Philoſophie ſeyn ſoll, ſo muß auch ein Aggregat von den auffallendſten, und gröbſten Widerſprüchen wahre Philoſophie ſeyn. Man muß billig erſtaunen, wie dieſe Unphiloſophie, die an Widerſinn in der ganzen Geſchichte der Philoſophie ihres Gleichen nicht hat, das Publikum, das an philoſophiſchen Unterſuchungen Intereſſe findet, ſo lange berücken, und eine Art von abgöttiſcher Verehrung erſchleichen konnte. Es gehört doch in der That kein großer Scharfſinn dazu, dieſe handgreiflichen Thorheiten, die man als die unfehlbaren Ausſprüche der höchſten Weisheit anbethete, ſogleich beym erſten Blick zu bemerken. Die unpartheyiſche Nachwelt wird dieſes als einen offenbaren Beweis der Gedankenloſigkeit unſeres ſogenannten philoſophiſchen Zeitalters anſehen. Die Schriften der Kantianer werden in der Geſchichte der Philoſophie immer unvergeßlich bleiben — aber nicht als Denkmäler des philoſophiſchen Geiſtes, ſondern der thörigſten Schwärmerey, in welche die philoſophirende Vernunft noch nie herabgeſunken war.

§. 121.

Weit gefehlt alſo, daß es den Kantianern gelungen wäre, den Skepticismus über den Haufen zu werfen, haben ſie denſelben nur feſter begründet, als es je geſchehen war. Freylich irret der Skeptiker, wenn er aus dem Grunde, weil noch kein feſtes Fundament des menſchlichen Wiſſens gefunden iſt, daraus den Schluß ziehet, daß auch in der Zukunft keines zu finden ſey. Durch dieſe Behauptung wird er ſelbſt Dogmatiker. Aber vorausgeſetzt, daß die Grundprämiſſen der Kantianer wahr ſind, iſt der Skepticismus die einzig mögliche Philoſophie. Der Skepticismus der Kantianer iſt nur um ſo widerſinniger, indem ſie alles das vorausſetzen, was den Skepticismus nothwendig macht, und dennoch ganz entgegengeſetzte Reſultate daraus ziehen. Der Skeptiker, den der Kantianer widerlegen will, denkt ganz conſequent; aber der Kantianer zeigt ſich in ſeinen Behauptungen ganz gedankenlos; er iſt eine Sprechmaſchine, die ganz unverſtändliche Wörter nachſpricht. Es iſt daher gar nicht daran zu denken, daß ſich der Kantianer gegen einen gewandten Skeptiker halten, oder ihn gar zu Boden ſtrecken werde. Der Skeptiker iſt mit vollem Rechte befugt, von dem in einem äußerſt unzuſammenhängenden, und zerlumpten dogmatiſchen Gewande auftretenden Kantianer zu fodern, ihm den letzten Grund alles menſchlichen Wiſſens zu zeigen, und die gan-

ganze Erfahrung daraus richtig zu deduciren. Da er nun dieſes nicht leiſten kann, ſondern vielmehr dem Skeptiker ſeine Grundbehauptung, nämlich daß man von dem letzten Grunde des Bewußtſeyns ſchlechterdings keine beſtimmte Einſicht erlangen könne, zugeſtehet, und ſich noch überdies in lauter Widerſprüche verwickelt, ſo behauptet der Skeptiker das Schlachtfeld. Man hat es wirklich der menſchlichen Inconſequenz als eine große Wohlthat zu verdanken, daß die denkende Welt ſich nicht ganz zur Fahne des Skepticismus geſchlagen hat. Gewiſſe dunkle Gefühle, und Bedürfniſſe haben die Urtheilskraft noch wohlthätig an gewiſſen, für die Menſchheit äußerſt wichtigen Wahrheiten ſelbſt durch Inconſequenz feſtgehalten, und von dem gefährlichen Wege der irregehenden Spekulation abgeleitet. Aber es war höchſte Zeit, daß ein Denker von der erſten Größe auftrat, und den philoſophiſchen Quackſalbern das Handwerk legte. Es wäre ſonſt mit Grund zu befürchten geweſen, daß in Abſicht auf die heiligſten, und nothwendigſten Wahrheiten, ohne deren feſten Glauben die Menſchheit ſich ſchlechterdings nicht wohl befinden kann, wenigſtens unter der denkenden Klaſſe, nach und nach allgemeine Zweifelſucht eingetreten wäre, die ſich auch bald über den gemeinen Haufen würde verbreitet haben. Etwas Aehnliches haben wir in Frankreich geſehen. Die Folgen davon waren ſchrecklich. Die Kantianer haben alle Grundfeſten, worauf man bisher in der gelehrten

Welt Moralität, Gottheit, beſſeres Leben gebaut hatte, niedergeriſſen. Was ſie dafür unterlegten, iſt offenbar weit unſicherer, als was ſie wegnahmen. Die Grundloſigkeit ihrer Behauptungen mußte nothwendig dem denkenden Publikum bald einleuchten. Und dann war Gefahr, daß man mit den Gründen auch ſelbſt die Wahrheiten an ſich der Zweifelſucht preis gab. Dieſe Gefahr iſt nun glücklich abgewandt durch ein vollendetes, den abſoluten Grund alles Wiſſens und Glaubens beſtimmt aufſtellendes, und bis zur abſolut letzten Bedingung jenes Grundes vordringendes Vernunftſyſtem, deſſen großer, und unſterblicher Erfinder zwar ein Opfer der Kantianer wurde, der aber ſeine große Abſicht, zur Veredlung der Menſchheit, gewiß erreichen wird. Die Niederlage ſeiner Perſon wird der Grund des vollkommenen Sieges der Wahrheit werden. Die Wunde iſt ſchlechthin tödlich, die dieſer edle Mann den Apoſteln der Thorheit beygebracht hat. Noch friſten ſie ihr elendes, und kümmerliches Leben von Augenblick zu Augenblick, dadurch, daß ſie ſich der meiſten Journale bemeiſtert haben, und da ad perpetuam rei memoriam ihre Thorheiten niederlegen, und die Wahrheit lächerlich zu machen ſuchen. Aber dieſe Journale werden in einigen Jahren als das angeſehen werden, was ſie in der That ſind — Archive des philoſophiſchen Unſinnes. Wider die Wahrheit helfen nicht Complotte, nicht Chikanen, nicht Lügen, nicht Spott, und Witz, nicht hiſtoriſche Gelehrſamkeit, nicht

Pfaf=

Pfaffen- und Fürſtenmacht. Sie tritt endlich in einem um ſo herrlichern Triumphe hervor, je größer die Hinderniſſe waren, die ſie zu beſiegen hatte. Die Unvernunft mag ihre Waffen aus dem Arſenale der Hölle holen; ſie muß doch endlich der Vernunft unterliegen.

§. 122.

Kant hat es deutlich, und oft geſagt, daß ſeine Kritik bloß Propädeutik zum eigentlichen, vollendeten Vernunftſyſteme ſey, und daher bloß Materialien zu demſelben enthalte. Eine einzige Stelle aus der Kritik mag hier genug ſeyn. „Die Philoſophie der reinen Vernunft, heißt es daſelbſt S. 869., iſt entweder Propädevtik (Vorübung), welche das Vermögen Vernunft in Anſehung aller reinen Erkenntniß, „a priori unterſucht, und heißt Critik, oder „zweytens das Syſtem der reinen Vernunft „(Wiſſenſchaft), die ganze (wahre ſowohl, als ſcheinbare) philoſophiſche Erkenntniß aus reiner Vernunft „in ſyſtematiſchem Zuſammenhange, und heißt Metaphyſik; wiewohl dieſer Name der ganzen reinen Philoſophie mit Innbegriff der Critik gegeben „werden kann, um, ſowohl die Unterſuchung alles „deſſen, was jemals a priori erkannt werden kann, „als auch die Darſtellung desjenigen, was ein Syſtem „reiner philoſophiſcher Erkenntniſſe dieſer Art ausmacht, von allem empiriſchen aber, imgleichen dem

„ma-

„mathematiſchen Vernunftgebrauche unterſchieden iſt, „zuſammen zu faſſen.“ Dadurch gab Kant allen Denkern einen bedeutenden Wink, daß man weder die Kritik als das vollendete Vernunftſyſtem anſehen, noch bey dem Buchſtaben derſelben ſtehen bleiben dürfe; ſondern daß man ſich vor allen beſtreben müſſe, in den Geiſt der Kritik einzudringen, um den letzten Grund aller Realität, auf den Kant zwar gedeutet, den er aber nie beſtimmt, und deutlich aufgeſtellt hat, durch Selbſtthätigkeit zu finden, und darauf ein feſtes, unerſchütterliches Gebäude des geſammten menſchlichen Wiſſens zu errichten. Denn nur auf dieſem Wege kann man zum Ziele gelangen.

§. 123.

Das, was ein großer Geiſt durch langes Forſchen, durch ſelbſtthätiges Streben als wahr befunden, und an das Licht gezogen hat, iſt für mich ſo lange nicht da, iſt für mich überhaupt noch nicht Wahrheit, bis ich alle möglichen, ſich durchkreuzenden Seitenwege kenne, die zum Irrthume verleiten, und dann den einzig möglichen Weg zur Wahrheit, der noch übrig iſt, ſelbſt ins Auge gefaßt, und gefunden habe. Im Reiche der Natur kann auch ein Blinder, durch die Leitung eines Sehenden, zu einem beſtimmten Ziele gelangen. Man kann zum Beſitze einer Sache, z. B. einer Uhr, kommen, obſchon man zur Hervorbringung

der=

derſelben gar nichts beygetragen hat, ja von der Art, wie ſie hervorgebracht wird, nicht das geringſte verſteht.

Aber im Reiche der Wahrheit iſt es ganz anders. Da kann man durch bloßes Geführt werden keinen einzigen Schritt vorwärts thun; jeder Schritt, den man auf eine bloß paſſive Art vorwärts zu machen glaubt, gehet rückwärts. Was ich bloß auf das Wort eines anderen annehme, ſey es auch für ihn, und andere vernünftige Weſen die unumſtößlichſte Wahrheit, iſt für mich Nichts. Daher giebt es in dem Reiche des blinden Glaubens gar keine Wahrheit. Wenn man ſich bloß damit begnüget, daß man ſich von andern den Weg zeigen, und auf demſelben führen läßt, ſo kommt man gewiß nie zur Wahrheit. Denn um den von andern bezeichneten Weg auch nur ſehen zu können, muß man ſich der Gründe beſtimmt, und deutlich bewußt ſeyn, warum dieſer, und kein anderer Weg zur Wahrheit führet; und um die Gründe zu kennen, muß man das Ziel ſchon im Auge haben, und folglich durch Einſicht ſchon bis dahin vorgedrungen ſeyn; ſonſt tappt man im Finſtern, und gleitet alle Augenblicke in die Schlangengänge des Irrthums aus, welche ſich mitten durch den Weg der Wahrheit ziehen, und ſich Rechts, und Links bilden.

§. 124.

Daß man nur durch eigne Verſuche, und nur vermittelſt mannigfaltiger Verirrungen, in welche man durch dieſelben geräth, endlich dem einzig möglichen Wege zur Wahrheit näher kommen, oder denſelben, wenn er ſchon von andern vorgezeichnet iſt, auch kennen lernen könne, das beſtätigt die Geſchichte aller Zeiten. Selbſt die Geſchichte des Chriſtenthumes giebt uns hievon die auffallendſten Beweiſe. Verſchiedene gutmüthige, und von dem tyranniſchen Buchſtaben der damaligen Gelehrten noch nicht ganz gelähmte, und verkrüppelte Menſchen, ſchlugen ſich, durch die außerordentlichen Thaten, und den göttlichen Charakter Jeſu angezogen, zu ihm, um ſeine Jünger zu werden. Dieſe guten Leute, ihm von ganzer Seele ergeben, und an ſeinem Munde hangend, glaubten alles, was er ſagte, auf ſein bloßes Wort, weil ſie überzeugt waren, daß er von Gott gekommen wäre. Und doch ſagen die heiligen Urkunden des Chriſtenthums ſelbſt, daß ſie von allem dem, was das Weſentliche ſeiner Lehre betraf, und ihre jüdiſchen Vorurtheile berichtigen ſollte, wenn es ihnen Jeſus auch noch ſo oft, und noch ſo deutlich vortrug, dennoch nach einem dreyjährigen Unterricht kein Wort verſtanden haben. Erſt nach ſeinem Tode, als ihr Hauptvorurtheil von einem glänzenden, irdiſchen Meſſiasreiche gefallen war, und ihnen das erhabene Ziel der Lehre Jeſu entgegen zu

ſtrah-

ſtrahlen anfieng, — erſt dann wurden ſie fähig, das, was ihnen vorher nichts, als Räthſel war, zu verſtehen. Daher ſagt auch einer der vorzüglichſten Schüler Jeſu: Der Buchſtabe tödet, nur der Geiſt belebt. Man kann nur durch den Geiſt in den Geiſt eines großen Mannes eindringen; man hat aber nur inſofern Geiſt, als man Selbſtthätigkeit beſitzt. Denn der Geiſt iſt nur freyes, unabhängiges Wirken, und ſonſt weiter nichts. Jemehr man ſich beſtimmen läßt, deſtoweniger Geiſt hat man.

§. 125.

Möchten dies doch alle Glaubens- und Gewiſſensdespoten endlich einſehen, und nicht mehr der weſentlichen Beſtimmung des Menſchen, ſelbſtthätig zu ſeyn, entgegenwirken! Sie würden ſich dann ihres bisherigen, eben ſo verderblichen, als widerſinnigen, und gänzlich vergeblichen Betragens ſchämen. Haben die Menſchen einmal eine gewiſſe Stufe erſtiegen, auf welcher ſie ihre Beſtimmung zur moraliſchen Freyheit erblicken, ſo erzeugt jeder Zwang, der ihnen in dieſer Rückſicht Feſeln anlegen ſoll, nichts, als Verachtung, Spott, und Empörungsgeiſt. Dies beweiſet die Geſchichte aller Zeiten. Selbſt das Gute, wenn es durch Schrecken angetrotzt werden ſoll, wird mit dem regſten Unwillen, und gleichem Trotze vorworfen. Jeder Zwang in ſolchen Angelegenheiten, die den Men-

ſchen, als Menſchen betreffen, und die ſeine weſentli=che Beſtimmung ausmachen, iſt vernunftwidrig, und verdient folglich den Spott eines jeden Vernünftigen, der die Menſchheit achtet, und ſeine Menſchenwürde ſchlechterdings nicht zum Preis einer Sache herabge=würdigt wiſſen will. Daher iſt auch jeder Verſuch vergebens, die Menſchen zu gewiſſen religiöſen, und moraliſchen Ueberzeugungen durch Zwang ſtimmen zu wollen. Die Deutſchen würgten ſich dreißig Jahre lang Gott zu Ehren, um ſich einander ihre Religions=meynungen anzutrotzen; und — nach unzähligen Blut=ſtrömen ſtand jede Parthey noch auf dem Punkte, auf welchem man vor dreyßig Jahren ſtand. — Treffend iſt die Satyre, die auf Hermes, und Hilmer ge=macht wurde, als ſie die alte lutheriſche, und calcini=ſche Rechtgläubigkeit zu Halle wieder mit Gewalt her=ſtellen wollten. Sie heißt ſo:

Man ſchickte vormals Invaliden
Geſund an Naſe, lahm an Fuß und Hand,
Zu ſchnüffeln durch das ganze Land,
Wo ſelbſtgebrannter Caffe wäre:
Denn ſelbſtgebrannt
War damals Contreband.
Jetzt ſchicket man zwey Invaliden,
Geſund an Fuß und Hand,
Doch lahm an Kopf, und an Verſtand,
Zu ſchnüffeln durch das ganze Land,

Wer

Wer etwas Selbſtgedachtes lehre:
Denn ſelbſtgedacht iſt jetzo Contreband.

§. 126.

Die Wahrheiſt iſt daher ein Gut, zu deſſen Beſitz man nur dadurch kommen kann, daß man ſie ſelbſtthätig in ſich hervorbringt. Sie läßt ſich durch keine Edikte verbreiten; durch keine Inquiſitoren andringen; durch keine Werkzeuge des Schreckens antrotzen; durch keine Auktorität eintrichtern; durch keine Inſpiration eingeben; durch kein noch ſo gutes Gedächtniß auswendig lernen, und aus einem Buche ſchöpfen. Sie iſt bloß ein Produkt des freyen Geiſtes, aus ihm, und durch ihn erzeugt. Sie gedeihet daher auch nur auf dem Boden der Freyheit, und ſtirbt ſogleich, wenn ſie auf den Boden des Zwanges, der Knechtſchaft, und des Nachbethens verpflanzt werden ſoll. Sie iſt nicht Wahrheit, weil ſie von dieſem, oder jenem kommt, ſondern bloß inwieferne ſie in uns ſelbſt iſt, und als aus uns entſprungen erkannt wird. Geiſtvolle Schriften kann man nur inſofern leſen, und verſtehen, als man ſich ſelbſt zu leſen, und zu verſtehen gelernt hat.

§. 127.

Es ſcheint, daß Kant, um nicht eine ähnliche Geiſtesſklaverey, und Anhänglichkeit an den todten

Buch

Buchſtaben, dergleichen in den Zeiten der ſcholaſtiſchen, und der Leibnitz=Wolfiſchen Philoſophie herrſchte, wieder herbeyzuführen, abſichtlich kein vollendetes Syſtem aufgeſtellt, ſondern ſich nur damit begnüget habe, zu zeigen, daß alle bisherige Philoſophie grundlos, und bedeutende Winke zu geben, wo, und auf welche Art ein feſtes Fundament des menſchlichen Wiſſens zu finden wäre. Jeder ſollte dieſes Fundament ſelbſt ſuchen, und finden, weil nur dadurch jeder zum Beſitze der Wahrheit kommen kann, daß er mit Selbſtthätigkeit bis zu dem letzten Grunde durch alle Krümmungen des Irrthumes hingedrungen iſt, auf welchem nach deutlicher und beſtimmter Einſicht das ganze Gebäude des menſchlichen Wiſſens ruhet.

Es hilft nichts, dieſen Grund beſtimmt aufſtellen, und darauf das Syſtem des menſchlichen Geiſtes vollenden, bevor diejenigen, für welche derſelbe aufgeſtellt ſeyn ſoll, noch nicht Schritt vor Schritt das Reich der Täuſchungen durchwandert ſind, alle Irrwege kennen, und das Ziel wenigſtens von ferne ſchon erblicken. Es wird bloß blinde Nachbetherey, verfolgender Sektengeiſt, ſtolze Demonſtrirſucht, ſteife Rechthaberey, und eine Art von Fauſtrecht auf dem Gebiete der Philoſophie, wodurch die heiligſten Menſchheitsrechte verletzt werden, dadurch erzeugt. Betrachtet man die Kritik nicht als das vollendete Vernunftſyſtem ſelbſt, ſondern bloß als Propädeutik zu demſelben,

ſo hätte der Menſchheit kein wichtigeres Geſchenk, als dieſe Schrift iſt, gegeben, und der Weg zum eigentlichen Vernunftziele auf keine zweckmäßigere Art gebahnet werden können. Denn ſie zeigt, daß der Weg, den man bisher zur Erreichung der Wahrheit einſchlug, nämlich der Weg der theoretiſchen Vernunft, ſchlechterdings nicht zum Ziele führen könne. Durch die vollſtändigſte Zergliederung der theoretiſchen Vernunft wird hier gezeigt, daß auf dieſem Gebiete die Realität des Ueberſinnlichen, das allem Erkennbaren, oder Sinnlichen zum Grunde liegt, auf keine Art gefunden werden könne, ſondern daß man ſich nothwendig in lauter Verirrungen verliere, aus denen man ſich nicht mehr herauswickeln könne. Iſt man einmal davon vollkommen überzeugt, ſo kann jeder den einzig möglichen, und noch übrigen Weg zur Wahrheit leicht ſelbſt finden.

§. 128.

Es iſt ſonderbar, daß die Kantianer, die ihrem Lehrer überall, wie eine Heerde dummer Schafe, folgten, und ihm alles auf das Wort glaubten, ohne ſich um den Sinn ſeiner Worte zu bekümmern, ihm bloß darin nicht glaubten, daß, wie er verſicherte, die Kritik bloß Materialien zu einem künftigen philoſophiſchen Syſteme, wodurch die Philoſophie einzig zum Range einer Wiſſenſchaft erhoben werden könnte, enthalte.

halte. Sie hielten dieſe Verſicherung bloß für eine Aeußerung philoſophiſcher Beſcheidenheit, und glaubten, in den Kategorien den letzten Grund des menſchlichen Wiſſens gefunden zu haben, und auf denſelben ein der Ewigkeit trotzendes Gebäude aufführen zu können.

§. 129.

Allein da ſie dasjenige, worauf die Kategorien ſelbſt gegründet ſind, und worauf Kant nur durch Winke hinzeigte, von weitem nicht ahndeten, ſo war es ganz natürlich, daß ſie den Sinn der Kategorien ſelbſt verfehlten, und in der ganzen Kritik gerade das Gegentheil von dem fanden, was ſie eigentlich beabſichtigte, wenn ſie nicht durchaus ſinnlos ſeyn ſollte.

§. 130.

Man muß in der That erſtaunen über die höchſt unphiloſophiſchen Urtheile, welche die Kantianer in Betreff des erſten Grundſatzes der Philoſophie gefällt haben. Einige glaubten, ein einziges Grundprincip der Philoſophie ſey weder nöthig, noch möglich; andere wähnten, es könnte wohl mehrere dergleichen Grundprincipien geben, ſo, wie es in dem menſchlichen Gemüthe mehrere, von einander völlig unabhängige, und gar nichts gemein habende Grundkräfte geben könnte. Aber eben dadurch verriethen dieſe Phi-

loſophen, daß ſie noch gar keinen Begriff von dem Weſen der Philoſophie hätten. Wie? meine Herren! ein einziges Grundprincip der Philoſophie iſt weder nöthig, noch möglich? Warum nicht nöthig? Wenn ihr euch von euerm Wiſſen Rechenſchaft abfodern wollet, findet ihr nicht jeden einzelnen Ring dieſer Kette durch einen höheren Ring beſtimmt, und ſeyd ihr nicht gezwungen, von jedem beſtimmten Satze ſeinen Grund aufzuſuchen, wenn ihr ihm Realität, oder Haltbarkeit zuſichern wollet? Setzet Z ſey begründet durch Y, dieſes durch X, dieſes durch U, u. ſ. w. bis A: ſo iſt Z nur unter der Bedingung, wenn Y, dieſes, wenn X, dieſes, wenn U — iſt. Setzet, A ſey ſelbſt noch durch einen höheren Grund beſtimmt, ſo hat A ſammt der ganzen Reihe bis Z nur unter der Bedingung Realität, wenn noch etwas außer A, und außer der ganzen beſtimmten Reihe bis Z, und folglich etwas Abſolutes iſt, das durch eigne Kraft ſich, und die ganze Reihe hält. Hat dieſes Abſolute nicht ſtatt, ſo fällt auch die ganze beſtimmte Reihe in Nichts zurück. Nun iſt unſer ganzes Wiſſen, wie es auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtſeyns vorkommt, beſtimmt; von jedem einzelnen Wiſſen, wenn es real ſeyn ſoll, muß ſich ein Grund angeben laſſen. Giebt es nun keinen letzten Grund, ſo giebt es überhaupt gar keinen Grund; und unſer ganzes Wiſſen iſt ein Phantom, und kein Wiſſen. Einen abſoluten Grund muß die Vernunft ſchlechthin vorausſetzen, auch die gemeine

Men-

Menſchenvernunft. Aber die philoſophirende Vernunft unterſcheidet ſich bloß darinn von der gemeinen Menſchenvernunft, daß jene den letzten Grund durchaus beſtimmt, dieſe aber denſelben bloß überhaupt nothwendig vorausſetzt. Der letzte Grund muß alſo beſtimmt werden. Denn aus ihm ſoll die ganze Erfahrung deducirt werden. Aber aus einem durchaus unbeſtimmten, und unbeſtimmbaren Princip kann nichts beſtimmtes abgeleitet werden. Ein ſolches Princip iſt gar kein Princip. Was für uns ſeyn ſoll, deſſen müſſen wir uns beſtimmt bewußt ſeyn. Was abſolut unbeſtimmt iſt, iſt als Maaßſtab des Beſtimmbaren auf keine Art zu brauchen. Auf dem ganzen Gebiete des empiriſchen Bewußtſeyns fodern die Kantianer ſelbſt von jeder Behauptung einen beſtimmten Grund. Nur insofern er beſtimmt iſt, kann er als zureichend angeſehen werden. Wer im Ernſte etwas ohne beſtimmten Grund behaupten zu können glaubt, der muß ſelbſt von den Kantianern als ein Menſch angeſehen werden, mit deſſen Verſtande es nicht richtig ſtehe. Wie kann man denn auf den Ruhm eines kritiſchen Philoſophen Anſpruch machen, und ſich damit begnügen, daß man dem geſammten Wiſſen etwas abſolut Unbeſtimmtes, und Unbeſtimmbares zum Grunde legt? Wird durch dieſe Unbeſtimmtheit nicht jeder, noch ſo abentheuerlicher, Irrthum möglich, und unbeſiegbar, und dagegen jede noch ſo nothwendige Wahrheit wankend, und ungewiß gemacht?

macht? Und wird dadurch die Würde, und das Wohl der Menſchheit nicht auf das Spiel geſetzt, wenn durch einen unſicheren, unbeſtimmten, und daher grundloſen Grund jede abgeleitete Wahrheit, folglich auch die praktiſche, der Zweifelſucht preis gegeben wird? Die praktiſche Wahrheit wirkt nur durch eine feſte, unerſchütterliche Ueberzeugung. Der Zweifel iſt der Tod ihrer wohlthätigen Kraft. Man verſetze einen Menſchen, der an der Freyheit des Willens, und folglich auch an der Realität des Begriffes der Tugend, und des Laſters, des Verdienſtes, und der Schuld, der Beſtimmung des Menſchen zu einem ewigen Fortſchritte auf dem Wege der moraliſchen Vollkommenheit, der Fortdauer des menſchlichen Geiſtes, und einer göttlichen Weltregierung, wodurch alle Begebenheiten nach moraliſchen Geſetzen beſtimmt werden, im Ernſte zweifelt — man verſetze einen ſolchen Menſchen in eine große Verſuchung, wo ihn alles zum Abfalle von der Pflicht, die ihm nur problematiſch iſt, reizt, wo er von der vorgeblichen pflichtmäßigen Handlung nichts, als den größten Schaden, von jener aber, die man pflichtwidrig nennt, den ſicherſten, und wichtigſten Vortheil zu gewarten hat: was läßt ſich von einem ſolchen Menſchen erwarten? Es iſt unmöglich, daß er ſich durchaus für die Pflicht erklärt, wenn er ſich nicht als freyes Weſen anerkennt, und in dieſer Rückſicht allen Zweifel verwirft. In dem Entſchluß, einer einzigen beſtimmten Pflicht zu gehorchen, liegt zugleich der

Ent-

Entſchluß der abſoluten Beſtimmung für jede Pflicht. Und eine ſolche Sinnesart kann nur aus der feſten, unerſchütterlichen Ueberzeugung, daß das nothwendige Bewußtſeyn von Freyheit untrüglich iſt, hervorgehen. Kann man nur ſchüchtern behaupten, daß der Menſch frey ſeyn könne; ſo iſt es offenbar, daß das Gegentheil von Freyheit eben ſo möglich ſey; und ſo iſt der Grund zur Zweifelſucht nothwendig gelegt, und zwar gerade in Betreff der wichtigſten Gegenſtände, ohne deren unbezweifelbare Realität die Würde der Menſchheit unmöglich behauptet werden kann. Wie kann man nun nach dieſer Grundbehauptung, nach welcher die Freyheit des Menſchen problematiſch geſetzt wird, auch nur mit einigem Scheingrunde wähnen, daß die Realität des Ueberſinnlichen, die, wie man zugiebt, auf dem Gebiete der theoretiſchen Vernunft ſchlechterdings nicht zu finden iſt, auf dem Gebiete der praktiſchen Vernunft finden könne? Wird die Freyheit problematiſch geſetzt, ſo muß auch die Realität der praktiſchen Vernunft problematiſch geſetzt werden. Denn nur inſofern Freyheit ſtatt hat, läßt ſich die praktiſche Vernunft als möglich denken. Die Gewißheit oder Ungewißheit der letzteren wird einzig durch die Gewißheit, oder Ungewißheit der erſteren beſtimmt. Der Skeptiker läugnet gar nicht, daß wir ein nothwendiges Bewußtſeyn von praktiſcher Vernunft haben; ſondern nur, daß wir uns mit Zuverſicht auf daſſelbe verlaſſen können. Und dieſe Ungewißheit hat, wie er

mit

mit Recht behauptet, ſo lange ſtatt, als wir die Natur des Subjektes des Bewußtſeyns, wie es an ſich iſt, nicht mit abſoluter Beſtimmtheit einſehen können. Denn nur durch dieſe Einſicht läßt ſichs mit untrüglicher Gewißheit beſtimmen, ob Freyheit dem Subjekte des Bewußtſeyns weſentlich ſey, oder demſelben widerſpreche. Nun behaupten die Kantianer ſelbſt, daß ſich die Natur des Subjektes des Bewußtſeyns auf keine Art einſehen laſſe; daß es vielmehr ewig ungewiß bleiben müſſe, ob es nicht mit den Dingen an ſich, die man außer dem Subjekte des Bewußtſeyns ſetzt, und aus deren Einwirkung man den Urſprung der Vorſtellung erklärt, ganz gleichartig ſey; folglich bleibt es auch ewig ungewiß, ob das nothwendige Bewußtſeyn von praktiſcher Vernunft nicht täuſche. Es iſt unbegreiflich, wie man in der Behauptung der Kantianer in Abſicht auf die Realität des Ueberſinnlichen, die durch die praktiſche Vernunft außer allen Zweifel geſetzt werden ſoll, nach ihren Prämiſſen, nur die geringſte Spur von einem vernünftigen Sinne finden kann; und wie ſie ſich ſelbſt ſo gröblich täuſchen können.

§. 131.

Die Kantianer müſſen die Freyheit beweiſen, wenn ſie irgend etwas darauf begründen wollen. Ein bloßes Poſtulat, zu welchem ſie ihre Zuflucht nehmen, iſt

iſt hier nicht genug. Denn ihnen iſt das Ich urſprünglich ein unbekanntes Etwas (ein unbeſtimmtes, und unbeſtimmbares Ding an ſich, oder eine Subſtanz, deren Weſen man nie ergründen kann), dem die Freyheit nur als Eigenſchaft inhäriren ſoll. Soll nun dieſe Eigenſchaft nicht bloß eingebildet, ſondern gewiß ſeyn, ſo muß gezeigt werden, daß jenes Etwas, dem ſie inhäriren ſoll, der Freyheit nicht nur auf keine Art widerſpreche, ſondern mit derſelben nothwendig, und weſentlich verbunden ſey, ſo, daß ſich keines ohne das andere denken laſſe. Aber die Kantianer behaupten ſelbſt, daß man weder die Natur des Subjektes des Bewußtſeyns, wie es an ſich iſt, noch der Dinge außer demſelben, wodurch es afficirt werden ſoll, ihrem abſoluten Weſen nach, beſtimmt erkennen könne. Folglich behaupten ſie ſelbſt, daß die Realität der Freyheit unweislich ſey. Und ſo wird auch nothwendig alles unſicher, was ſie auf die Freyheit bauen.

§. 132.

Wenn man von ſolchen Prämiſſen ausgehet, nach welchen die Freyheit bewieſen werden muß, ſo ſind jene Prämiſſen zuverläſſig falſch. Denn es iſt abſolut widerſprechend, die Freyheit beweiſen zu wollen. So wie die Freyheit von irgend einem Etwas — man mag ſich dieſes als geiſtige, oder materielle Subſtanz denken — abhängen ſoll, wird ihr Weſen nothwendig ver=

vernichtet. Die Kantianer gehen von einer ſolchen Prämiſſe aus, nach welcher die Nothwendigkeit, die Freyheit zu beweiſen, unvermeidlich iſt; alſo iſt dieſe Prämiſſe falſch. Dieſe Prämiſſe beſtehet in der Behauptung, daß das Subjekt des Bewußtſeyns (das Ich) urſprünglich ein Etwas ſey, dem die Freyheit als Eigenſchaft inhärire. Nun fodert der Skeptiker mit Recht, daß, wenn dieſe Eigenſchaft Realität haben ſolle, das Subjekt des Bewußtſeyns an ſich durchaus müſſe beſtimmt werden können, damit man dadurch in den Stand geſetzt werde, zu beſtimmen, ob demſelben die Freyheit nicht nur nicht widerſpreche, ſondern ſogar weſentlich ſey. Nach dem eignen Geſtändniß der Kantianer iſt dieſes unmöglich; folglich kann auch die Freyheit nicht bewieſen werden, obſchon ſie, nach ihrem Standpunkte, bewieſen werden muß. Dieſe Nothwendigkeit, die Freyheit zu beweiſen, verbunden mit der abſoluten Unmöglichkeit dieſes Beweiſes, iſt für die Unrichtigkeit der Vorausſetzung der Kantianer, nach welcher das Subjekt des Bewußtſeyns an ſich urſprünglich ein Etwas ſeyn ſoll, abſolut entſcheidend.

§. 133.

Das Poſtulat der Freyheit iſt nach jener Vorausſetzung ſchlechterdings grundlos. Die Kantianer ſchlieſſen in Rückſicht auf die Realität der Freyheit ſo:

Die

Die Vernunft iſt praktiſch, das iſt offenbare Thatſache des Bewußtſeyns. Jeder iſt ſich nämlich bewußt, daß er ſeinen Willen nach einem frey entworfenen Zweckbegriffe ſelbſt beſtimmen könne. Nun aber läßt ſich die Vernunft in keinem einzelnen Falle als praktiſch, d. i. als ſelbſtbeſtimmend denken, ohne daß vorausgeſetzt wird, daß dem Subjekte des Bewußtſeyns an ſich abſolute Freyheit zukomme, alſo muß die Freyheit zum Behufe der Möglichkeit der praktiſchen Vernunft abſolut poſtulirt werden, wenn ſich auch die Natur des Subjektes des Bewußtſeyns an ſich nicht einſehen läßt. Man iſt ſchlechthin genöthigt, von einer unläugbaren Thatſache einen abſoluten Grund zu fodern; und dieſer iſt hier Freyheit im eigentlichſten Sinne. Die Gültigkeit des ganzen Räſonnements hängt von dem Satze ab, daß die Vernunft praktiſch ſey. Aber das iſt gerade die große, wichtige Frage, die, nach der Behauptung des Skeptikers, nie beantwortet werden kann. Der Skeptiker läugnet nicht, daß in uns ein nothwendiges Bewußtſeyn, daß die Vernunft praktiſch ſey, vorkomme. Nur dieſes nothwendige Bewußtſeyn iſt unläugbare Thatſache des Bewußtſeyns; aber keinesweges, daß die Vernunft wirklich an ſich praktiſch, oder abſolut ſelbſtbeſtimmend ſey. Unſere Natur kann ja ſo eingerichtet ſeyn, daß ſich uns zwar ein nothwendiges Bewußtſeyn von der Vernunft, als einer ſelbſtbeſtimmenden Kraft aufdrängt, und daß dennoch die Vernunft an ſich nicht praktiſch

iſt, ſondern immer durch etwas anderes außer ſich beſtimmt wird. Um die Unmöglichkeit davon mit Gewißheit behaupten zu können, muß man bis zur Natur der Subſtanz an ſich, der die praktiſche Vernunft zugeſchrieben wird, vordringen, welches, nach dieſem Standpunkte, unmöglich iſt.

Es hat in Rückſicht auf das Verhältniß der praktiſchen Vernunft zur Realität der Freyheit daſſelbe Verhältniß, wie zwiſchen der Empfindung, und der Realität der Dinge an ſich, ſtatt.

Die Kantianer ſchließen eben ſo von dem Daſeyn der praktiſchen Vernunft auf die abſolute Freyheit des Willens, wie ſie von der Empfindung auf die Realität der Dinge an ſich ſchließen. Aber in beyden Fällen ſetzen ſie etwas voraus, das erſt bewieſen werden muß, und doch, nach ihren eignem Geſtändniſſe, nicht bewieſen werden kann.

§. 134.

Was real ſeyn ſoll, muß entweder als abſolut, d. h. ohne daß etwas vorausgeſetzt wird, worinn es, als in ſeinem Grunde ſubſiſtiren ſoll, oder als beſtimmt durch irgend einen äußeren Grund geſetzt werden. Wird der Freyheit ein Etwas, dem ſie als eine Eigenſchaft inhäriren ſoll, vorausgeſetzt, ſo wird

ſie

ſie nicht als ſelbſtbeſtimmend, ſondern als nothwendig durch jenes Etwas beſtimmt, geſetzt, und folglich vernichtet. Die Freyheit muß alſo als abſolut, oder als unabhängig von jedem denkbaren Etwas, geſetzt werden, wenn ihre Realität nicht ſogleich, wie ſie geſetzt wird, aufgehoben werden ſoll. Die Freyheit muß gedacht werden, als vorhergehend jedem Etwas, oder als jedes Etwas beſtimmend, ſo, daß der Begriff von einem Etwas (von Subſtanz, Ding, Objekt, von welcher Natur man es auch ſetzen mag) nicht als ein urſprünglicher, ſondern bloß abgeleiteter Begriff angeſehen werden muß. Iſt der Begriff von Objektivität überhaupt ein abgeleiteter Begriff, ſo kann er auf keine Art als der abſolute Grund der ganzen Erfahrung angeſehen, und auf denſelben das Vernunftſyſtem gebaut werden. Er bedarf ſelbſt eines höheren Beſtimmungsgrundes; und dieſer iſt die abſolute Freyheit, wovon ausgegangen werden muß, als einem Etwas, das kein Etwas iſt, ſondern ſich ſelbſt, und alles außer ſich beſtimmt, d. h. ſich ſelbſt, und das, was ihm entgegengeſetzt iſt, erſt zu einem Etwas macht. Nur nach dieſer Anſicht iſt es widerſinnig, von der Freyheit, als abſolutem Grunde alles Wiſſens, einen andern Beweis zu fodern, als einen bloß indirekten d. h. einen ſolchen, wodurch gezeigt wird, daß ſich wirklich die ganze Erfahrung, worunter auch das nothwendige Bewußtſeyn der praktiſchen Vernunft gehöret, aus jenem Grunde deduciren laſſe. Aber dieſes iſt

nur

nur dadurch möglich, daß die Freyheit abſolut geſetzt, und durchaus beſtimmt wird. Nach dieſer Anſicht iſt die Freyheit keine Eigenſchaft der Ichheit, ſondern die Ichheit ſelbſt. Das Ich iſt, ſeinem urſprünglichen Charakter nach, kein Etwas, dem die Freyheit inhärirt; ſondern ſchlechthin nichts, als Selbſtbeſtimmen, oder Freyheit.

§. 135.

Soll unſer ganzes Wiſſen kein Phantom ſeyn, ſo muß man nicht nur behaupten, wie die Kantianer thun, daß daſſelbe zwar einen letzten Grund haben müſſe, der jedoch nicht beſtimmt werden könne; ſondern daß derſelbe durchaus beſtimmbar, und wirklich beſtimmt ſeyn müſſe. Nur ſo wird jeder Zweifel in Rückſicht auf objektive Wahrheit unmöglich gemacht. Wird dem geſammten Wiſſen ein durchaus unbeſtimmter Grund untergelegt, ſo bleibt es immer ungewiß, ob ihm unter zweyen einander entgegengeſetzten Beſtimmungen die eine, oder die andere zukomme. Und wenn durch eine dieſer möglichen Beſtimmungen offenbar die ganze Würde der Menſchheit, und die Realität der wichtigſten Gegenſtände, ohne die kein Menſch gut, und zufrieden ſeyn kann, aufgehoben wird, ſo wird durch die Behauptung, daß der letzte Grund des Wiſſens ſchlechterdings nicht beſtimmt werden könne, alles, was dem Menſchen heilig ſeyn muß, nothwendig

dig auf das Spiel geſetzt. Muß ich zweifeln, ob nicht vielleicht das, was dem Wiſſen zum Grunde liegt, an ſich ſo beſchaffen iſt, daß es die Freyheit abſolut aufhebt, ſo iſt auch alles das, was aus der Freyheit gefolgert wird, nothwendig problematiſch. Und das iſt gerade das, woran mir am meiſten gelegen iſt, und woran ich ſchlechterdings nicht zweifeln kann, ohne meine ganze Würde preis zu geben. Iſt die Freyheit problematiſch, ſo iſt auch die Vorſtellung von Recht, und Unrecht, von Verdienſt, und Schuld, von einer göttlichen Weltregierung, von meiner Fortdauer nach den Tode problematiſch, und der feſte unerſchütterliche Entſchluß, dem, was ſich mir mit dem Gefühle von Nothwendigkeit als Pflicht darſtellt, unverrückt zu folgen, und die Foderungen des Gewiſſens unter keinem Preiſe den Foderungen der Sinnlichkeit nachzuſetzen, ſondern vielmehr dem erhabenen Ziele zu einer immer höher ſteigenden moraliſchen Vollkommenheit unverdroſſen nachzuſtreben, iſt ſchlechterdings unmöglich, wenn ich conſequent denken, und handeln will.

§. 136.

Aber die Freyheit iſt, wenn ihr ein Etwas, dem ſie als Eigenſchaft inhäriren ſoll, vorausgeſetzt wird, nicht nur problematiſch, ſondern ſchlechterdings unmöglich, weil ſie alsdann nicht als ſelbſtbeſtimmt, ſondern als abſolut beſtimmt, gedacht werden muß. Die

Frey-

Freyheit iſt dann ſelbſt ein Etwas, das in einem andern Etwas ſeine Subſiſtenz hat, und durch Naturnothwendigkeit beſtimmt iſt. Jedes denkbare Etwas iſt, als ſolches, durch ein höheres Etwas beſtimmt; es iſt nur beſtimmend in Beziehung auf das, was unmittelbar, oder mittelbar unter ihm ſtehet: aber in keinem Falle iſt es ſelbſtbeſtimmt, d. h. es kann nicht in ſich ſelbſt zurücke gehen, und ſich durch eigne Kraft beſtimmen. Es iſt alſo ein bloßes Beſtimmtſeyn; und dieſes iſt es nur, inſofern eine Intelligenz hinzugedacht wird, die nichts, als abſolute Freyheit iſt. Man ſetze, B ſey beſtimmt durch A, ſo iſt B beſtimmend in Beziehung auf C; aber beydes iſt es nur unter der Bedingung, daß eine Intelligenz hinzukommt, die B als beſtimmt, und beſtimmend ſetzt. Alſo iſt nur die Intelligenz ſelbſtbeſtimmend, und ſelbſtbeſtimmt zugleich. Nur ſie iſt für ſich, und durch ſich; nur ſie kann in ſich ſelbſt zurücke kehren, und ſich als das abſolut Beſtimmende in Beziehung auf ſich, und auf alles, was noch außer ihr beſtimmbar iſt, beſtimmen. Sie iſt alſo urſprünglich kein Etwas; ſondern ſie macht ſich erſt zu einem Etwas in der Anſchauung ihrer Selbſtbeſtimmtheit, nnd unterſcheidet ſich von allem Etwas, das ſich nicht ſelbſt beſtimmen kann, und für die Intelligeuz nur iſt, inſofern es von ihr beſtimmt wird. Was nicht von ihr beſtimmt iſt, iſt für ſie gar nicht, und da es nicht für ſich ſeyn, d. h. ſich nicht ſelbſt beſtimmen kann, ſo kommt ihm gar kein

Seyn

Seyn zu. Denn jedes Seyn iſt ein beſtimmtes Seyn, das folglich nicht gedacht werden kann, wenn es nicht wenigſtens als durch die Intelligenz beſtimmbar gedacht wird. Das abſolut Unbeſtimmbare iſt gar nicht möglich. Was aber beſtimmbar ſeyn ſoll, muß entweder durch ſich ſelbſt, und für ſich ſelbſt, wie die Intelligenz, oder durch, und für etwas anderes, wie das bloße Ding, beſtimmbar ſeyn. Nach der Behauptung der Kantianer iſt der abſolute Grund des Bewußtſeyns ſchlechthin unbeſtimmbar, folglich iſt auch das, was ſie dem geſammten Wiſſen unterlegen, abſolut unmöglich. Sie bauen daher ihre ganze Philoſophie auf einen Widerſpruch.

§. 137.

Es liegt ſchon in dem Mechanismus der Vernunft, daß ſie bey keinem Etwas, als ſolchem, ſtehen bleiben, ſondern immer nach einem höheren Etwas, als Grund deſſelben fragen muß. Man beobachte nur Kinder bey dem erſten Erwachen des Vernunftgebrauches. Sie können durch ihre ewigen Fragen nach dem Grunde jedes Etwas, das ihnen in die Augen fällt, oft den geſchickteſten Mann in Verlegenheit ſetzen. Betrifft es aber einen Gegenſtand des Willens, ſo äußern ſie oft ihre Selbſtſtändigkeit auf die auffallendſte Art. Man erhält hier nicht ſelten eine Antwort, die im Grunde nichts anderes ſagt, als: Ich

 will

will das, weil ich es will; ich will abſolut. Hier wird die Nachfrage nach einem Grunde abgewieſen. Wer ſo etwas noch nicht an Kindern beobachtet hat, der muß ſie noch nicht mit Aufmerkſamkeit beobachtet haben. Wenn Erwachſene, etwas aus bloßem Eigenſinne durchgeſetzt wiſſen wollen, ſo ſind ſie gewöhnlich ſo klug, ihren deſpotiſchen Willen durch irgend einen Scheingrund zu bemänteln. Das iſt eine Folge der Cultur. Der Menſch, der noch keine Cultur hat, zeigt ſich, wie er an ſich iſt. Das Kind ſagt es ohne Hehl, was zu unſern Zeiten der mächtigſte Deſpote ſich nicht mehr zu ſagen getraut, ob es gleich die einzige Maxime ſeines Willens iſt: Sic volo, ſic jubeo; ſit pro ratione voluntas. Dieſe Maxime hat ihren Urſprung in der Würde und dem Weſen der Vernunft ſelbſt, inſofern ſie urſprünglich nichts, als Freyheit iſt. Sie hat auch in vollem Maaße ſtatt, und iſt durchaus gültig in Abſicht auf die abſolute Pflicht, die jedes Vernunftweſen hat, und die darinn beſtehet, ſeine Freyheit abſolut zu behaupten, ſich immer für, und nach dem Geſetze der Freyheit zu beſtimmen, und ſich durch nichts, das der Freyheit zuwider iſt, durch keine Reize der Sinnlichkeit beſtimmen zu laſſen. In dieſer Rückſicht iſt jene ſonſt ſo verhaßte Maxime der Grund aller Moralität, weil ſie der natürliche Ausdruck der Freyheit ſelbſt iſt; nur darf man unter dem Ausdruck, jubere, keinen Zwang gegen andere freye Weſen in Abſicht auf die Handlungen, die ſie nach blo-

bloßer Willkür zu beſtimmen das volle Recht haben, ſondern nur ein Selbſtbeſtimmen nach dem Geſetze der Freyheit verſtehen. Jene Maxime wird nur despotiſch, und unmoraliſch, wenn ſie wider das Geſetz der Freyheit gebraucht wird. Der Despotismus iſt nur denkbar unter der Bedingung, daß abſolute Freyheit vorausgeſetzt wird; er iſt nur verabſcheuungswürdig, inſofern er auf Unterdrückung der Freyheit ausgehet.

§. 138.

Der Nichtphiloſoph ſucht den Grund jedes gegebenen Etwas in einem andern Etwas auf. Man erhebt ſich bloß dadurch zum Range eines Philoſophen, daß man über das Gebiet jedes denkbaren Etwas hinausgeht, und die Frage zu löſen ſucht: Wie iſt ein Etwas überhaupt möglich, es ſey ſo, oder ſo beſtimmt? Der Grund jedes möglichen Etwas kann nur ein Etwas ſeyn, das urſprünglich kein Etwas iſt, ſondern ſich erſt als ein Etwas beſtimmt. Dies iſt nur Freyheit, abſolut geſetzt, d. h. ſo geſetzt, daß ihr kein Etwas, wodurch ſie beſtimmt werde, vorausgeſetzt wird, alſo ſchlechterdings weder ein Subjekt, noch Objekt. Sie macht ſich ſelbſt zum Subjekt-Objekt, inſofern ſie ſich beſtimmt. Sie iſt beſtimmend, und beſtimmt zugleich, und zwar beydes für ſich, und durch ſich ſelbſt. Nichts, was immer außer der abſoluten Freyheit geſetzt werden mag, iſt für ſich, und

durch ſich ſelbſt beſtimmend, oder beſtimmt, ſondern immer für, und durch ein anderes. Die Freyheit alſo, abſolut geſetzt, iſt der einzig mögliche Grund, von dem der Philoſoph ausgehen muß. Iſt die Freyheit abſolut geſetzt, dann werden die Bedingungen unterſucht, unter welchen die Freyheit, als abſolut geſetzt, möglich iſt. Der Philoſoph wird alſo von dem höchſten Grund, den er abſolut ſetzt, zu lauter Bedingungen fortgetrieben, bis er auf eine Bedingung kommt, die wieder unmittelbar auf den abſoluten Grund führt. Und nur hier iſt ſein Geſchäft geſchloſſen. Die abſolute Freyheit iſt dann durchaus beſtimmt; es iſt gar keine Beſtimmung mehr denkbar, die ihr zukommen ſoll. Und da die Freyheit weder Subjekt, noch Objekt vorausſetzt, ſondern nur auf dem Wege der Bedingungen, unter welchen ſie möglich iſt, erſt den Begriff von Subjekt, und Objekt erzeugt, ſo kann die Freyheit, als abſoluter Grund alles Wiſſens, gar keine Qualitas occulta ſeyn, ſtatt daß der letzte Grund, den die Kantianer dem geſammten Wiſſen unterlegen, durchaus unerkennbar, und unbeſtimmbar iſt. Der Nichtphiloſoph wird immer von einem Etwas zu einem höhern Etwas, als den Grund des erſteren, getrieben; er ſucht irgend einen Grund auf. Der Philoſoph geht von einem Etwas, das kein Etwas iſt, aus, und ſuchet bloß ſeine Bedingung auf. Nur nachdem er ſeinen ganzen Weg vollendet hat, indem er durch die letzte Bedingung

wieder zum Abſoluten zurückkommt, iſt es möglich, daß er den Weg rückwärts machen kann, bey welchem Verfahren ihm jede höher liegende Bedingung als Grund der zunächſt tiefer liegenden erſcheint. Bey dem erſten Verfahren, das progreſſiv iſt, ſtößt er auf nichts, denn als auf Bedingungen, deren letzte wieder auf den abſoluten Grund führet. Bey dem zweyten, das regreſſiv iſt, wird ihm jede Bedingung zum Grunde, deren jeder durch einen höheren Grund beſtimmt iſt, bis er auf den erſten zurückkommt, der abſolut iſt. Man ſetze A ſey das Abſolute, von dem ausgegangen wird, ſo gehet man von A zum B, nicht als Grunde, ſondern als Bedingung, von B zum C, u. ſ. w. bis Z fort, d. h. A, als abſoluter Grund geſetzt, iſt nur möglich, wenn B, B nur, wenn C — bis zu Z — Z endlich iſt nur möglich, wenn A geſetzt wird. A wird alſo hier als abſoluter Grund, und Bedingung zugleich geſetzt; denn wenn man von Z, das die Bedingung von Y iſt, wieder zum A übergehet, ſo iſt der ganze Kreis der Bedingungen geſchloſſen; über A, das die unmittelbare Bedingung von Z iſt, kann man nicht hinausgehen, ohne denſelben Kreislauf noch einmal zu machen. Gehet man aber von Z rückwärts bis A zurücke, ſo ſtößt man auf gar keine Bedingung, ſondern auf lauter Gründe. Denn in dieſem Falle iſt Y nicht Bedingung, ſondern Grund von Z, X iſt Grund von Y, und ſo weiter bis B, deſſen abſoluter Grund A iſt.

§. 139

§. 139.

Nur ſo kann ein vollendetes Vernunftſyſtem zu Stande gebracht werden, wenn das, wovon man ausgehet, als ein Etwas geſetzt wird, das urſprünglich kein Etwas iſt, und dann wenn man in Aufſuchung der Bedingungen deſſelben fortfährt, bis man auf eine Bedingung kommt, die unmittelbar an den abſoluten Punkt gränzt, von dem man ausgegangen iſt. Daraus erhellet, daß der Begriff eines Etwas (Subſtanz, Objekt) ſchlechterdings nicht der höchſte, von dem man ausgehen könne, ſondern ein abgeleiteter Begriff ſey, der folglich erſt zu begründen iſt, aber nicht durch ein Etwas, ſondern durch das Gegentheil deſſelben, indem der Grund dem zu Begründenden entgegengeſetzt, das iſt, von dem letzteren weſentlich verſchieden ſeyn muß. Legt man aber dem geſammten Wiſſen irgend ein Etwas im eigentlichen Sinne zum Grunde, ſo muß von demſelben ein Grund gefodert werden. Dieſer Grund iſt wieder ein Etwas, folglich bedarf es wieder eines Grundes, und ſo ins Unendliche fort. Jedes Etwas hat nur inſofern Realität, als der Grund deſſelben gefunden iſt. So lange der letzte Grund nicht gefunden iſt, iſt die Realität der ganzen ſchon beſtimmten Reihe noch problematiſch, d. h. es iſt ungewiß, ob jedem beſtimmten Etwas dieſe Beſtimmung, und keine andere zukomme. Denn jede Beſtimmung iſt nur durch den Grund beſtimmt. Man

kann

kann nie ſicher ſeyn, ob man nicht früh, oder ſpät auf etwas ſtößt, wodurch die ganze ſchon beſtimmte Reihe ganz anders beſtimmt werden muß, und woraus man ſieht, daß alle bisher gemachten Beſtimmungen irrig ſind. Geſetzt, das, was unſerm geſammten Wiſſen zum Grunde liegt, ſey etwas, das mit unſerer Ueberzeugung von Freyheit durchaus im Widerſpruche ſtehet, wodurch folglich die Freyheit aufgehoben wird, ſo iſt klar, daß alles das an ſich eine Täuſchung ſey, was ſich auf Freyheit beziehet, oder durch dieſelbe begründet wird; und da es ſich leicht zeigen läßt, daß der Innhalt jeder Vorſtellung außer der Freyheit nur ein beſtimmter Gegenſatz der Freyheit ſeyn kann, ſo wäre in dieſem Falle jede Vorſtellung irrig.

§. 140.

Die Kantianer müſſen eine unendliche Reihe beſtimmter Glieder, deren jedes einen höheren Grund fodert, annehmen. Es kann nach ihnen gar keinen abſoluten Grund, der durch ſich ſelbſt beſtimmt iſt, geben. Nur durch Inconſequenz können ſie bey einem tranſcendentalen Objekt, das durchaus unbeſtimmbar iſt, ſtehen bleiben. Alles, was Objekt ſeyn ſoll, bedarf eines Grundes, folglich eines höhern Objektes. Tranſcendentales Objekt iſt ein viereckigter Zirkel; man mag von demſelben unter zwey contradiktoriſch entgegengeſetzten Beſtimmungen die eine oder

die

die andere ſetzen, ſo bleibt der Widerſpruch. Man kann daher von dem tranſcendentalen Objekt weder ſagen, daß es der abſolute Grund unſeres Wiſſens ſey, noch daß es dieſer Grund nicht ſey; auf eben die Art, als ich von einem viereckigen Zirkel weder ſagen kann, daß er rund, noch, daß er nicht rund ſey, daß darauf ein Haus gebaut, noch daß keines darauf gebaut werden könne. Giebt es aber keinen erſten, durch ſich ſelbſt vollſtändig beſtimmten Grund des menſchlichen Wiſſens, ſo iſt gar kein Wiſſen möglich. Denn man muß hier immer nothwendig in Beſorgniß ſtehen, daß das Gegentheil von dem, was man beſtimmt hat, ſtatt haben könne. Aus dieſer Ungewißheit kann man ſchlechterdings nicht heraus.

§. 141.

Und warum ſollte ein erſter Grundſatz nicht möglich ſeyn? Iſt er nicht eine Aufgabe der Vernunft? Und wie könnte die Vernunft dieſe Aufgabe auch nur machen, wenn in ihr nicht zugleich die Löſung derſelben läge? Wie könnte die Vernunft etwas Unmögliches fodern? Muß man nicht ſelbſt die Vernunft verläugnen, und ſie zur Unvernunft machen, wenn man ſo etwas behaupten will? Nein, es muß einen erſten Grundſatz geben; denn es ſoll, nach dem Machtgebote der Vernunft, einen geben; und dieſer muß durchaus beſtimmt ſeyn. Was durchaus unbeſtimmt ſeyn ſoll,

iſt

iſt gar nicht möglich. Was für die Vernunft ſeyn ſoll — und was nicht für die Vernunft iſt, iſt gar nicht; es giebt kein abſolutes Seyn, als ſolches — muß durch die Vernunft beſtimmt ſeyn. Nur inſofern die Vernunft etwas beſtimmt hat, iſt es. Das Seyn iſt ein Reſultat des Selbſtbeſtimmens der Vernunft. Was die Vernunft bloß durch ein Gefühl nothwendig beſtimmt, dem kommt ein wirkliches Seyn zu. Das, wovon ſie den Grund der nothwendigen Beſtimmtheit einſieht, das iſt nicht bloß wirklich, ſondern es iſt kraft jenes Grundes nothwendig; es kommt ihm ein nothwendiges Seyn zu. Das, was die Vernunft durch bloße Freyheit, ohne alles Bewußtſeyn der Nothwendigkeit, beſtimmt hat, wovon ſie alſo weiß, daß ſie es auch anders hätte beſtimmen können, iſt bloß möglich — ein Erdichtetes. Der Grund des wirklichen Seyns iſt ein Gefühl; der Grund des nothwendigen Seyns die Einſicht des Grundes jenes Gefühls; der Grund des möglichen Seyns endlich iſt das Bewußtſeyn, daß es weder durch ein Gefühl, noch durch die Einſicht des Grundes deſſelben, ſondern durch bloße Freyheit beſtimmt iſt. Das Seyn iſt alſo in jeder Rückſicht das Reſultat des Beſtimmens der Intelligenz, und zwar des Beſtimmens entweder durch Gefühl, oder durch Freyheit. Soll alſo irgend ein erſter Grundſatz Realität haben, ſo muß er durch die Vernunft beſtimmt, und zwar, da er alles mögliche Wiſſen begründen ſoll, durchaus beſtimmt

ſeyn,

ſeyn, oder, man muß ſich dieſer durchgängigen Beſtimmtheit bewußt ſeyn. Es iſt der größte Unſinn, der ſich nur denken läßt, zu behaupten, daß unſer Wiſſen Realität habe, und daß dennoch kein erſter, durchaus beſtimmter, Grund des Wiſſens für uns möglich, oder nothwendig ſey. Wer ſo etwas im Ernſte behaupten kann, der hat noch gar keine Ahndung von dem, was Philoſophie iſt; der iſt zum Philoſophiren ſchlechterdings unfähig, oder er iſt in Rückſicht auf den Begriff der Philoſophie noch ganz Idiot, und daher zu bitten, elementa velit vt diſcere prima. In welchem Lichte erſcheinen nun die Kantianer, die jene Behauptung nicht nur aufſtellten, ſondern auch für das einzige Mittel anſahen, den poſitiven und negativen Dogmatismus für immer zu Boden zu ſtrecken! Dieſe Behauptung iſt, nach ihnen, das Reſultat der höchſten, bisher noch nie auf dem Gebiete der Philoſophie erſchienenen Weisheit. Kant iſt bloß darum der einzig wahre Philoſoph, weil er durch eine vollſtändige Kritik der Vernunft zu jenem, bisher noch nie erkannten, Reſultate gekommen iſt.

§. 142.

Doch es möchte bedenklich ſcheinen, ſagt einer der Sprecher dieſer Sekte in einem der berühmteſten Journale, ob es nicht etwa eine neue Einſeitigkeit, und damit neue Zwiſtigkeiten in die Philoſophie bringen

gen dürfte, wenn man den von Kant vorgezeichneten Weg (der Kategorien) ſchon wieder verlaſſen, und ſich ausſchlüſſig an ein einziges Grundprincip anſchließen wollte. Wie? ſo iſt denn ſyſtematiſche Einheit, die nur aus einem einzigen Grundprincip hervorgehen kann, Einſeitigkeit? So iſt ein Schutt von allerhand Baumaterialien, wo alles bunt unter einander liegt, beſſer, als ein nach ſymetriſcher Einheit erbautes Haus? Mit jenem ordnungsloſen Aggregat mögen wohl Ratten, und Mäuſe, und anderes Ungeziefer, als Wohnung, ſehr wohl zufrieden ſeyn, aber keine vernünftigen Weſen. Doch wir wiſſen es wohl, daß eben dieſe Verwirrung, dieſes ungeordnete Chaos in dem Gebiete der Philoſophie den Kantianern bisher ſehr zuträglich war, indem es ihnen nur unter der Bedingung einer gänzlichen Grundloſigkeit, und Unordnung gelingen konnte, ihr Unweſen mit dem Publikum zu treiben, und ungeachtet der craſſeſten Unwiſſenheit in Rückſicht auf das Weſen der Philoſophie doch den Ruhm kritiſcher Philoſophen zu erſchleichen. — In den Kategorien ſoll der Grund alles Wiſſens liegen! Was ſind denn die Kategorien anders, als bloße Handlungsweiſen des menſchlichen Geiſtes, nach welchen er jeden möglichen Gegenſtand, er ſey real, oder bloß erdichtet, denkt? Wie laſſen ſich denn Handlungsweiſen ohne ein Handelndes, Beſtimmungen ohne ein Beſtimmendes denken? Und wie folgt aus dem bloßen Denken, daß demſelben etwas Reales entſpre-

che? Muß denn nicht auch das bloß Erdichtete nach den Kategorien gedacht, und beſtimmt werden? — Will man aber zu der Empfindung ſeine Zuflucht nehmen, und behaupten, daß dem nach den Kategorien Gedachten nur dann Realität zukomme, wenn demſelben Empfindung zum Grunde liegt, ſo muß erſt die Frage beantwortet werden, welches der Grund der Empfindung ſey. Und gerade hier iſt nach der Anſicht der theoretiſchen Vernunft das Chaos, wo aus Mangel jedes noch ſo geringen Lichtſtrahles gar nichts beſtimmt werden kann; wo die Vernunft in einer undurchdringlichen Finſterniß herumtappet, und ſich nirgendswo orientiren kann. Man mag behaupten, daß der Grund der Empfindung in dem Ich, oder außer dem Ich liege, ſo iſt die eine Behauptung ſo grundlos, als die andere. So lange aber der Grund der Empfindung nicht durchaus beſtimmt angegeben werden kann, bleibt nothwendig alle Realität unſeres Wiſſens problematiſch. Die Empfindung muß aus einem durchaus beſtimmten Princip abgeleitet werden, wenn objektive Wahrheit möglich ſeyn ſoll.

§. 143.

Die Kategorien werden von den Kantianern bloß aus dem gemeinen, gegebenen Bewußtſeyn aufgefaßt, und entblößt von der Materie des Denkens (von dem Empfindbaren) als Geſetze des Denkens aufgeſtellt.

ſtellt. Wie können ſie nach dieſer Anſicht Geſetze des Denkens ſeyn? Folgt denn daraus, daß bisher etwas unter einer gewiſſen Form geſchehen iſt, daß es abſolut ſo geſchehen müſſe? Jeder, der auf ſein Innerſtes reflektirt, iſt ſich bewußt, daß er die Gegenſtände des Denkens nach gewiſſen Formen gedacht habe. Folgt denn daraus, daß gar kein Denken möglich ſey ohne dieſe beſtimmten Formen? Iſts nicht möglich, daß es Vernunftweſen giebt, die weder an unſere Formen der Sinnlichkeit, noch des Verſtandes gebunden ſind? Iſts nicht möglich, daß ſelbſt wir in einer andern Lebensperiode nach andern Formen anſchauen, und denken werden? Beydes geben die Kantianer ſelbſt zu, und müſſen es zugeben, weil ihnen ſowohl die Formen der Sinnlichkeit, als des Verſtandes bloße Thatſachen des Bewußtſeyns ſind, die, ſo lange ſie nicht aus der Natur der Intelligenz abgeleitet ſind, und dadurch ein nothwendiges, unveränderliches Seyn erhalten, nur als zufällig angeſehen werden müſſen. Jeder bloßen Thatſache, als ſolcher, wenn nämlich ihr Grund noch nicht beſtimmt eingeſehen wird, kommt nothwendig nur ein zufälliges Seyn zu; ſie könnte auch anders beſtimmt ſeyn. Es kann ihr daher auf keine Art das Prädicat der Nothwendigkeit, und Allgemeinheit zukommen. Nur dann, wenn man den Grund derſelben beſtimmt einſieht, tritt auch zugleich die nothwendige Ueberzeugung ein, daß ſie nicht anders ausfallen konnte, als ſie wirklich ausgefallen iſt,

und daß ſie unter der Vorausſetzung deſſelben Grundes nie anders ausfallen könne. Auch dieſe Sätze geben die Kantianer zu, und wiſſen ſie beſonders geltend zu machen, wenn ſie gegen die antikantiſchen Empiriker zu Felde ziehen, ohne zu bedenken, daß ſie ſelbſt in ihren Grundbehauptungen nichts, als Empiriker ſind, nur mit dem Unterſchiede, daß ihr Empirismus weit widerſinniger iſt, als der gewöhnliche, den ſie beſtreiten. Dieſen höchſt widerſinnigen Empirismus legen ſie beſonders an den Tag, dadurch, daß ſie die aus dem gemeinen Bewußtſeyn aufgegriffenen Handlungsweiſen des menſchlichen Geiſtes, ein durch Empfindung gegebenes, oder durch bloße Freyheit hervorgebrachtes Mannigfaltige zu verbinden, als Geſetze des Denkens wollen gelten laſſen, und noch dazu behaupten, daß es nicht mehrere, und nicht wenigere dergleichen Geſetze geben könne, als die in der logiſchen Form der Urtheile liegen. Woher kommt ihnen denn dieſe hohe Einſicht, ſowohl, daß jene Verbindungsarten des Mannigfaltigen Geſetze des Denkens ſeyen, als, daß es außer jenen keine andere Denkgeſetze geben könne? Sie können ſich auf nichts berufen, als auf das empiriſche Bewußtſeyn. Denn die Natur der Intelligenz an ſich zu ergründen, wodurch die Frage in Abſicht auf jene Handlungsweiſen des denkenden Subjekts, als Geſetze, und ihre beſtimmte Zahl einzig auf eine entſcheidende, und urſprüngliche Art beantwortet werden könnte, iſt nach ihnen eine ſchlecht-

hin

hin unmögliche Sache. Ihnen iſt das abſolute Subjekt des Denkens Ding an ſich, und von keinem Dinge an ſich läßt ſich die geringſte Beſtimmung ergründen. Daß ſie das empiriſche Bewußtſeyn zergliedern, und die Form des Denkens von der Materie trennen, hilft ihnen zu Nichts. Gehet man aus einer Thatſache nicht ſelbſt heraus, ſo wird man durch die bloße Logik, die eine ſolche Zergliederung mit dem empiriſchen Bewußtſeyn vornimmt, nie das geringſte für die Realität unſerer Vorſtellungen leiſten können. Hier iſt nun die Frage, ob die verſchiedenen Arten, das Mannigfaltige zu verbinden, die unläugbar in unſerm Bewußtſeyn vorkommen, wirkliche Geſetze, d. h. ſchlechthin nothwendige Handlungsweiſen für alle denkende Weſen ſind, ſo, daß ohne ſie gar nicht gedacht werden kann? Wenn man nicht über das empiriſche Bewußtſeyn hinausgehet, und ſie aus der Natur der Intelligenz an ſich ableitet, was kann man denn in dieſem Falle anders behaupten, als daß ſie Thatſachen unſeres bisherigen Bewußtſeyns waren? Aber iſt denn unſer Bewußtſeyn, inſofern es als bloße Thatſache betrachtet wird, die abſolut nothwendige Form für alle übrigen Intelligenzen, die außer dem Menſchen denkbar ſind? Und iſt unſer bisheriges Bewußtſeyn, als bloße Thatſache, auch nur die weſentliche Form des Bewußtſeyns für uns in Abſicht auf die ganze Unendlichkeit unſerer Exiſtenz? Und wie kann ich endlich mit Zuverläſſigkeit wiſſen, daß

die Art, wie ich das Mannigfaltige bisher zuſammengefaßt habe, oder die Form meines individuellen Bewußtſeyns auch nur für alle übrigen Menſchen weſentlich, und folglich nrthwendig ſey, wenn ich dieſe Form nicht aus der Natur der Intelligenz abzuleiten fähig bin, ſondern mich bloß mit dem Gegebenſeyn derſelben begnüge? Was kann ich denn in dieſem Falle anders behaupten, als daß ich bisher das Mannigfaltige auf dieſe, und dieſe Art zuſammengefaßt habe? Kann ich denn aus dieſer bloßen Thatſache den Schluß machen, daß es ſchlechthin ſo geſchehen mußte, und daß dieſe Form zu allen Zeiten für mich, für alle Menſchen, ja ſogar für alle denkbaren Intelligenzen außer dem Menſchen abſolut nothwendig ſey? So wenig die Materie meines bisherigen individuellen Denkens, inſofern es, ohne Rückſicht auf ſeine Gründe, als bloße Thatſache betrachtet wird, für mich in der ganzen Unendlichkeit meiner Exiſtenz, und noch dazu für alle vernünftige Weſen von mir als ſchlechthin nothwendig betrachtet werden kann, ſo wenig kann die Form deſſelben, als Thatſache, auf abſolute Nothwendigkeit, und Allgemeingültigkeit Anſpruch machen. Jede Thatſache, als ſolche, iſt ſo lange zufällig, als bis man ihren einzig möglichen Grund eingeſehen hat. Warum machen denn die Kantianer in Abſicht auf dieſen Satz, deſſen unläugbare Richtigkeit ſie, ſobald ſie es mit den antikantiſchen Empirikern zu thun haben, mit einer Prahlerey, die ihres

res gleichen nicht hat, vorausſetzen, eine Ausnahme, ſobald von ihren Thatſachen des Bewußtſeyns, und insbeſondere von den ſogenannten Kategorien die Rede iſt? Verändert hier die Thatſache ihre Natur, weil man ſie von einer andern Thatſache, der Empfindung, als der Materie des Denkens, trennt, und ſie dann durch einen Umweg aus der Logik ſchöpft, nachdem man ſie ſelbſt in dieſelbe hineingetragen hat? Hat denn hier ein anderer Unterſchied ſtatt, als daß die Verbindungsarten des Mannigfaltigen einmal in Verbindung mit dem Stoffe des Denkens (dem Empfindbaren), das anderemal von demſelben getrennt im Bewußtſeyn vorkommen? Kann das, was an ſich nie Geſetz ſeyn kann, wie jede Thatſache, als ſolche, durch eine bloß logiſche Operation Geſetz werden? Daß die Kantianer das Widerſprechende ihres Verfahrens nicht einſehen, iſt gar kein Wunder, indem ſie ganz gedankenloſe Abdrücke einer fremden Form ſind: daß aber eine ſolche Unphiloſophie, wie die ihrige iſt, ein ſo großes Aufſehen erregen, und den größten Theil des gelehrten Publikums berücken konnte, iſt unbegreiflich. Aber der Widerſpruch, der in ihren Behauptungen, die Kategorien betreffend, herrſcht, wird noch auffallender, wenn man bedenkt, daß ſie nicht nur bloße Thatſachen zu Geſetzen ſtempeln, ſondern daß ſie ſogleich wieder aus den Geſetzen bloße Thatſachen machen, und daher die Geſetze aufheben. Dies thun ſie durch eine andere Behauptung, nach welcher es unge-

wiß ſeyn ſoll, ob andere Vernunftweſen außer dem Menſchen denſelben Formen des Anſchauens, und Denkens, wie wir, unterworfen ſeyen. Was heißt denn das: die Kategorien ſind Geſetze des Denkens, anders, als: Sie ſind ſchlechthin nothwendige Handlungsweiſen jeder Intelligenz, ſo, daß ohne ſie gar nicht gedacht werden kann? Wie kann man nun behaupten, es ſey ungewiß, ob es nicht Intelligenzen geben könne, die nach andern Formen denken? Sind ſie einmal Geſetze des Denkens, ſo müſſen ſie auch allen denkenden Weſen gemein ſeyn, ſo, daß ſich gar keine Intelligenz als möglich denken läßt, die jenen Geſetzen nicht unterworfen wäre. Freylich hat die Behauptung, daß die Kategorien Denkgeſetze ſeyen, und daß es doch vernünftige Weſen geben könne, die nach andern Formen denken, Kant ſelbſt in verſchiedenen Stellen ſeiner Kritik aufgeſtellt, und dies mag den Kantianern, als gedankenloſen Nachbethern des Buchſtabens der Kritik, noch zur Entſchuldigung dienen. Aber die Frage iſt nur, ob das bloße Nachbethen einer widerſinnigen Behauptung, die irgend ein großer Mann aufgeſtellt hat, Philoſophie heißen könne. Es hat ſo mancher große Mann Thorheiten behauptet: warum ſollte dies in Abſicht auf Kant unmöglich ſeyn, und warum ſollte ſeine Auktorität handgreiflichen Unſinn decken, oder ihm gar das Gepräge der größten Weisheit aufdrücken? — Nur die craſſeſte Unwiſſenheit in Rückſicht auf das Weſen der Philoſo-

phie,

phie, nur gänzliche Unfähigkeit zur philoſophiſchen Anſicht der Dinge konnte die Kantianer zu jenem wilden, und übermüthigen Triumphsgeſchrey verführen, das ſie bey ihren Behauptungen in Betreff der Kategorien über die übrigen philoſophiſchen Partheyen erhoben, indem ſie wähnten, in den Kategorien den Schlüſſel zu allen Geheimniſſen der philoſophirenden Vernunft gefunden zu haben, und dadurch bis zur letzten Gränze des Erkenntnißvermögens vorgedrungen zu ſeyn.

Die Kategorien ſollen bloß ihren Grund in der Natur der Intelligenz, nicht aber in den Dingen außer derſelben haben; ſie ſollen bloß auf die Dinge übergetragen, und ihnen als nothwendige Beſtimmungen beygelegt werden. Wenn man nun weder wiſſen kann, was die Intelligenz an ſich, noch was die Dinge an ſich ſind, wie die Kantianer behaupten, wie kann man wiſſen, was ſeinen letzten Grund in der Intelligenz, und in den Dingen hat? Und wenn die Kategorien einen höhern Grund vorausſetzen, wie kann man behaupten, daß in ihnen der letzte Grund alles Wiſſens liege? Und wenn man ihren höhern Grund ganz ununterſucht läßt, wie kann man ferner behaupten, daß ſie bloß Sinn und Bedeutung haben in ihrer Anwendung auf die Sinnenwelt, und daß ſie auf die Gegenſtände der überſinnlichen Welt ſchlechterdings nicht übertragen werden können, ſo, daß ihnen in dieſem Falle reale Bedeutung zukommt?

kommt? Iſt ohne beſtimmte Einſicht des letzten Grundes der Kategorien dieſe Behauptung nicht ganz willkürlich? — Aber auch dieſes haben die Kantianer ihrem Pabſte nachgebethet, ohne daß ſie auch nur eine Sylbe davon verſtanden. Denn ſobald Fichte auftrat, und dieſe ganz richtige Behauptung auf dem tranſcendentalen Standpunkte, ob ſie gleich auf dem empiriſchen, über den die Kantianer gar nicht hinausſehen können, ganz falſch iſt — in Abſicht auf Gott geltend machen wollte, ſchrieen ſie alle aus vollem Halſe, Fichte ſey ein Atheiſt. Und warum denn? Weil er behauptete, daß dem ſchlechthin überſinnlichen Princip, der Gottheit, das Prädikat Subſtanz, oder andere Prädikate durch die Kategorien beſtimmt, an ſich nicht zukommen können. Und haben denn die Kantianer nicht eben dieſes behauptet, indem ſie von allen Dächern predigten, daß die Kategorien nur auf die Gegenſtände der Sinnenwelt, keinesweges aber der überſinnlichen angewendet, und als reelle Beſtimmungen übertragen werden könnten? Dieſes haben ſie freylich gethan, und zwar mit einer unerhörten Unverſchämtheit, und Verachtung gegen alle, die ihren Worten nicht blind glauben wollten. In dieſer Rückſicht waren ſie eben ſowohl Atheiſten, als Fichte. Aber ihr Glück war, daß ſie von allem dem, was ſie ſagten, kein Wort verſtanden. Darum verzieh ihnen auch der liebe Gott. Denn ſie wußten in der That nicht, was ſie thaten. Es wird auch keinem Ver-

nünftigen einfallen, ſie auch nur des Atheismus für fähig zu halten. Dafür iſt durch den Mechanismus ihrer Vernunft geſorgt, aus dem ſie nie heraus treten können. Zudem iſt es ja bey ihnen nur darum zu thun, das blindgläubig nachzuſprechen, was Kant geſagt hat. Dieſer hat aber mit deutlichen Worten erkläret, daß, obgleich in der theoretiſchen Vernunft nicht der geringſte Grund für die Realität der Idee der Gottheit liege, dieſe dennoch hinreichend durch die praktiſche begründet ſey. Sollte ſich aber auch noch ſo evident zeigen laſſen, daß die praktiſche Vernunft, nach dem Sinne der Kantianer, ganz von der theoretiſchen abhänge, und daher die Realität der Gottheit eben ſo wenig begründen könne, als die theoretiſche, ſo thut dies ihrem ſtarken Glauben doch nicht den geringſten Abbruch, indem derſelbe durch das mächtige Mühlrad der Auktorität in beſtändiger Bewegung, und Lebhaftigkeit erhalten wird. Sie ſind in dieſem Stücke jenem eifrigen Katholiken gleich, deſſen Glauben die katholiſchen Asceten nicht genug rühmen können, und zum Muſter aufſtellen. Der Rechtgläubige, von dem hier die Rede iſt, wurde auf dem Todesbette von dem Teufel in Betreff des Glaubens verſucht, aber vergebens. Der Teufel wollte in ihm Zweifel erregen, und daher fragte er ihn: Was glaubſt du? Der Kranke antwortete: Ich glaube, was die katholiſche Kirche glaubt. Was glaubt denn die katholiſche Kirche? — Was ich glaube. Aus dieſer

unüberwindlichen Verſchanzung ließ ſich der Kranke ſchlechterdings nicht heraustreiben; und ſo mußte der Satan beſchämt abziehen.

§. 144.

Die Formen des Anſchauens und Denkens ſind den Kantianern das eigentliche, und einzige Transcendentale, das allen unſern Erkenntniſſen zum Grunde liegt, und a priori erkannt werden kann. In der haarkleinen Zergliederung dieſer Formen, und der daraus hervorgehenden Reſultate beſtehet ihre ganze Transcendental-Philoſophie. Darauf gründet ſich ihr ganzer Reichthum der vorgeblichen Erkenntniſſe a priori, worauf ſie äußerſt ſtolz ſind, und in deren Beſitze ſie mit verächtlichem Blicke auf diejenigen herabblicken, die behaupten, daß alle Erkenntniſſe aus der Erfahrung entſpringen. Sie können den Unſinn dieſer Behauptung nicht genug anſtaunen, und nicht lächerlich genug machen, ohne zu bedenken, daß auf dem Standpunkte der theoretiſchen Vernunft, nach welchem das gegebene Bewußtſeyn die einzige Quelle der Erkenntniſſe iſt, und auf dem ſie ſelbſt ſtehen, keine andere Behauptung, als dieſe, möglich iſt, und daß folglich ihre Gegner ganz conſequent denken, ſie aber aus denſelben Prämiſſen ganz widerſinnige Reſultate ziehen. Sie wollen andern den Staar ſtechen, und ſind ſelbſt mit unheilbarer Blindheit geſchlagen. Wie kommen denn die-

dieſe Philoſophen, die auf den erträumten Schatz ihrer Erkenntniſſe a priori ſo ſtolz ſind, deren Philoſophie aber durchaus von hinten ausgeht, und dahin, als zum letzten Ziele, zurückkehret, — wie kommen ſie zu jenen Kenntniſſen? Durch eine abſolute Syntheſis des Bewußtſeyns — dadurch, daß ſie die Frage löſen, wie Bewußtſeyn an ſich möglich ſey? Nein, durch bloße Analyſis des gemeinen Bewußtſeyns, oder deſſen, was im Bewußtſeyn gegeben iſt, das ſie bald bloß ſeiner Form nach betrachten, und dadurch empiriſche Logik, bald wieder mit der Materie verbinden, und dadurch empiriſche Pſychologie zu Stande bringen. Eigentliche Metaphyſik giebt es nach ihnen gar nicht. Ihre Metaphyſik beſteht in der durchgeführten Behauptung, daß es gar keine Metaphyſik gebe. Davon machen ſie gar keinen Hehl, ſondern ſuchen es weitläufig durch alle Theile der Metaphyſik zu beweiſen. Man ſehe z. B. Herrn Jakobs Methaphyſik. Dieſe beſtehet einzig in der Zergliederung des Erkenntnißvermögens, woraus denn gezeigt wird, daß es weder eine rationale Ontologie, noch eine rationale Pſychologie, Cosmologie, und Theologie gebe. Der Grund von allem iſt, weil das Erkenntnißvermögen ſchlechterdings von Objektivität abhängig iſt, und dadurch beſtimmt wird. Nach dieſer Anſicht iſt es der philoſophirenden Vernunft unmöglich, eine abſolute Syntheſis des Bewußtſeyns zu Stande zu bringen, oder das urſprüngliche Bewußtſeyn, unabhängig von aller Objek-

jektivität, durch bloße Selbſtthätigkeit zu conſtruiren; das Philoſophiren iſt nichts, als ein ewiges Analyſiren deſſen, was gegeben iſt. Das, worauf man durch die bloße Analyſe kommt, iſt immer ein Etwas, das durch ein höheres Etwas begründet iſt, ohne daß man je das Abſolute erreicht, ſo, daß man beſtimmen könnte, ob es eine materielle, oder geiſtige Subſtanz wäre. Die Ideen des abſoluten Subjekts, des abſoluten Grundes, und des abſoluten Ganzen haben hier keinen andern Sinn, als daß wir uns überzeugt halten ſollen, das Abſolute ſey durch uns nie zu finden, ob wir gleich unſere Unterſuchungen in Rückſicht auf daſſelbe nie als geſchloſſen anſehen, ſondern durch unausgeſetztes Aufſuchen höherer Gründe deſſen, was wir bereits beſtimmt haben, uns dem Abſoluten immermehr nähern ſollen. Aber dieſe Annäherung iſt nur ſcheinbar. In eben dem Verhältniſſe, als wir uns höherer Gründe bemächtigen, ziehet ſich das Abſolute zurück, und iſt auf der höchſten Stufe der Abſtraktion eben ſo weit entfernt, als bey der niedrigſten. Dies iſt auf dem Standpunkte der theoretiſchen Vernunft, die keine urſprüngliche Syntheſis kennet, ſondern immer an Analyſis gebunden iſt, nicht anders möglich. Und daher iſt auch der Skepticismus hier unvermeidlich. Iſt die Vernunft urſprünglich theoretiſch, und gehet die praktiſche erſt aus der theoretiſchen hervor, ſo kann man aus dem unendlichen Kreiſe der Objekte nie heraustreten; eines iſt immer durch

das

das andere, bis ins Unendliche fort, beſtimmt; ein eigentlich tranſcendentales Objekt, bey dem man ſtehen bleiben könnte, iſt ſchlechthin unmöglich; iſt ein offenbarer Widerſpruch. Unſer Erkenntnißvermögen iſt nie ſelbſtbeſtimmend, ſondern immer durch ein vorſchwebendes Objekt beſtimmt, deſſen urſprüngliches Weſen nie ergründet werden kann. Unſer vorgebliches Wiſſens bildet eine unendliche Kette, die keinen letzten feſten Ring hat, und daher durchaus keine Haltung hat.

§. 145.

Hieraus erhellet nun, was das ewige Berufen auf Formen a priori, auf tranſcendentale Beſtimmungen von Seiten der Kantianer zu bedeuten hat. Was eigentlich a priori, oder tranſcendental iſt, davon wiſſen ſie nicht nur gar nichts; ſondern es gehet auch aus ihren Prämiſſen hervor, daß weder ſie, noch andere Philoſophen je etwas davon wiſſen können. Was ſie a priori, oder tranſcendental nennen, iſt bloß das Reſultat der Zergliederung deſſen, was ihnen vor der Naſe liegt — logiſche Formen. Sie ſollten das lebendige Princip, das dem organiſchen Ganzen des Bewußtſeyns zum Grunde liegt, nachweiſen; um dieſen Zweck zu erreichen, töden ſie erſt die Intelligenz durch das fatale Ding an ſich, und zergliedern dann bis auf die kleinſten Beſtandtheile den todten Cadaver.

Läßt

läßt ſich denn durch die bloße Zergliederung etwas finden, was in keinem Theile liegen kann, da es im Ganzen nicht liegt? Ihr Stolz alſo auf ihre vermeyntlichen Kenntniſſe a priori; ihr lächerliches, und wildes Triumphgeſchrey über die Empiriker, die es geradezu heraus ſagen, daß keine eigentliche Kenntniß a priori möglich ſey, ſondern daß jede Erkenntniß aus Erfahrung entſtehe; ihr thörigter Wahn, daß nur ſie das Ziel der philoſophirenden Vernunft erreicht haben — alles dies iſt nur die Folge einer Unwiſſenheit, die auf dem Gebiete der Philoſophie noch nie zum Vorſchein gekommen iſt. Die Kantianer ſind alſo nichts, als Empiriker; aber die widerſinnigſten unter allen, da ſie das Erkenntnißvermögen durchaus von Objektivität abhängen laſſen, und ſich dennoch mit Erkenntniſſen a priori brüſten, die nach dieſer Vorausſetzung ſchlechterdings unmöglich ſind. Kant hat durch eine vollſtändige Kritik der theoretiſchen Vernunft gezeigt, daß auf dem ganzen Gebiete der theoretiſchen Vernunft kein feſter Grund des Wiſſens anzutreffen ſey. Das heißt nicht, wenn anders in der Kritik ein vernünftiger Sinn liegen ſoll, daß gar kein feſter Grund zu finden, ſondern nur, daß er auf dieſem Wege nicht zu finden ſey. „Bisher nahm man „an, ſagt Kant (Vorrede XVI), alle unſere Er„kenntniß müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten; „aber alle Verſuche, über ſie a priori etwas durch „Begriffe auszumachen, wodurch unſere Erkenntniß

er=

„erweitert (nicht durch bloße Analyſis entwik-„kelt) würde, giengen unter dieſer Vorausſetzung „zunichte.“ (Der Grund davon iſt, weil in dem Objekte, inſofern es dem Erkenntniß vorausgeſetzt wird, auch durch die vollkommenſte Beſtimmung, die auf dem analytiſchen Wege vorgenommen wird, immer noch etwas übrig bleibt, das einen höheren Beſtimmungsgrund vorausſetzt, ſo, daß man nie auf das kommen kann, was eigentlich a priori, oder tranſcendental iſt. Und ſo lange der tranſcendentale Grund nicht gefunden iſt, kann von Philoſophie gar nicht die Rede ſeyn. Durch das Analyliren des Empiriſchen kann auch keine andere Wiſſenſchaft, als bloß empiriſche, zu Stande kommen. Was man hier Philoſophie nennet, iſt nichts, als empiriſche Logik, und Pſychologie, wo alle ausgehängten Schilde der ſogenannten tranſcendentalen Deduktionen nur ein Beweis der Unwiſſenheit derer ſind, die ſie ausgehängt haben.)

„Man verſuche es daher einmal, fährt Kant fort, „ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphyſik damit „beſſer fortkommen, daß wir annehmen, die Gegen-„ſtände müſſen ſich nach unſerer Erkenntniß richten, „welches ſo ſchon beſſer mit der verlangten Möglich-„keit einer Erkenntniß derſelben a priori zuſammen „ſtimmt, die über Gegenſtände, ehe ſie uns gegeben „werden, etwas feſtſetzen ſoll. Es iſt hiemit eben ſo, „als mit den erſten Gedanken des Copernicus be-

„wandt,

„wandt, der, nachdem es mit der Erklärung der „Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er „annahm, das ganze Sternenheer drehe ſich um den „Zuſchauer, verſuchte, ob es nicht beſſer gelingen „möchte, wenn er den Zuſchauer ſich drehen, und da„gegen die Sterne in Ruhe ließ.“ Aber von dieſer Idee Kants, die einzig zum Ziele führet, die er aber nur angedeutet, nicht ausgeführt hat, verſtunden die Kantianer kein Wort. Sie heißt im Grunde nichts anders, als: Da nach dem Geſichtspunkte der theoretiſchen Vernunft, nach welchem der Begriff der Objektivität der höchſte iſt, in Rückſicht auf das Transcendentale ſchlechterdings nichts auszurichten iſt, ſo muß man von der rein praktiſchen Vernunft ausgehen, nach welcher das Erkenntnißvermögen nicht von der Objektivität, ſondern dieſe von jenem abhängt. Es muß gezeigt werden, daß die Vernunft nicht theoretiſch ſeyn könne, wenn ſie nicht urſprünglich praktiſch iſt; daß alle Realität, nicht von einer Analyſis des Gegebenen, ſondern von einer abſoluten Syntheſis des Bewußtſeyns an ſich, wodurch uns erſt Objekte entſtehen, und uns etwas gegeben werden kann, abgeleitet werden müſſe. Auf dieſe Art wird das Transcendentale nicht durch Schlüſſe geſucht, und gefunden, ſondern ohne alles Räſonnement abſolut geſetzt; und aus dieſer abſoluten Vorausſetzung des Abſoluten wird die Möglichkeit des Denkens überhaupt erſt abgeleitet. Hier werden nicht die Gründe von

irgend etwas Gegebenen, ſondern die Bedingungen des abſolut Geſetzten aufgeſucht. Dieſes Geſchäft wird ſo lange fortgeſetzt, bis man alle Bedindungen gefunden hat, und zu dem abſolut Geſetzten zurücke gekommen iſt, wodurch das Letztere vollſtändig beſtimmt wird, ſo, daß gar nichts mehr übrig bleibt, das unbeſtimmt, oder unbeſtimmbar wäre. Von dem Beſtimmten, das gegeben iſt, führt kein Weg zur Vollſtändigkeit der Gründe, zu einem letzten abſoluten Grunde. Aber von dem Abſoluten, das nie gegeben ſeyn kann, ſondern abſolut geſetzt werden muß, führt nothwendig ein einzig möglicher Weg, der hier ſtatt hat, zur Vollſtändigkeit der Bedingungen, zum abſolut Unbedingten. Hier wird nicht gefragt nach den Gründen des Geſetzten, ſondern nach den Bedingungen. Die Reihe der Glieder iſt nothwendig unendlich, wenn man von irgend einem Beſtimmten ausgehet, und nach dem Beſtimmungsgrunde fragt. Das iſt das gränzenloſe Gebiet der Erfahrung. Aber die Reihe der Glieder iſt endlich, und durchaus zu beſtimmen, wenn man das Abſolute abſolut ſetzt, und dann die Bedingungen deſſelben unterſucht. Man muß hier zuletzt auf eine Bedingung kommen, die wieder unmittelbar zum Abſoluten führt, wodurch der ganze Kreis der Bedingungen geſchloſſen iſt. Nur die Idee der Freyheit iſt abſolut; denn nur ſie kann als ein abſolutes Selbſtbeſtimmen, das von keinem Objekte abhängt, geſetzt werden. Von dieſer Idee muß alſo ausgegangen, und von Bedingung zur Bedingung fortgegangen werden, bis der

Kreis

Kreis der Bedingungen geſchloſſen iſt. Dadurch wird das Abſolute durchgängig beſtimmt, und erhält abſolute Realität. Alles, was immer als Bedingung desſelben geſetzt werden muß, damit das Abſolute denkbar werde, iſt eben ſo gewiß, als das Abſolute ſelbſt. Auf ſolche Art wird das, was Anfangs nur zum Verſuche als der Grund aller Realität geſetzt wird, wirklich mit abſoluter Nothwendigkeit als real, und als der Grund aller Realität anerkannt, indem die ganze Erfahrung, ihrem Weſen nach, daraus deducirt, und ſyſtematiſch dargeſtellt wird. Man ſieht ein, daß die abſolute Vorausſetzung als der einzig mögliche letzte Grund der ganzen Erfahrung gedacht werden müſſe. Nur das, von dem gezeigt werden kann, daß es als Erklärungsgrund, abſolut gedacht werden müſſe, hat abſolute Realität. Es giebt überhaupt keine andre Realität, als die des nothwendigen Denkens. Da, wo das nothwendige Denken aufhört, fängt das Gebiet des Möglichen, und Erdichteten an. Das Ding an ſich hat keine Realität, weil gezeigt werden kann, daß es als Erklärungsgrund der Erfahrung nicht gedacht werden müſſe. Es iſt eine bloße, und zwar widerſinnige Erdichtung, indem gezeigt werden kann, daß der Begriff des Dinges an ſich ein Widerſpruch iſt.

§. 146.

Nach den Kantianern ſollen auch mehrere Grundprincipien möglich ſeyn, ſo, wie es mehrere

Grund-

Grundkräfte des menſchlichen Geiſtes geben könne. Aber haben denn dieſe Grundprincipien, ſo, wie die Grundkräfte etwas mit einander gemein, oder nicht? Iſt das erſte, ſo muß gerade das, was ſie alle gemein haben, das höchſte Grundprincip, die höchſte Grundkraft ſeyn, wodurch die übrigen beſtimmt ſind, ſo wie die Arten durch ihre gemeinſchaftliche Gattung beſtimmt ſind. Aber das höchſte Grundprincip, als Gattung betrachtet, entſtehet nicht durch Analyſis, ſondern durch abſolute Theſis, und Syntheſis; es beſtimmt ſich ſelbſt zur Gattung. — Iſt das zweyte, wie kann ich denn ſagen: Ich habe dieſe Grundkräfte, in mir liegen urſprünglich dieſe Grundprincipien? Wie kann Einheit des Bewußtſeyns ſtatt haben? Der Menſch iſt unter dieſer Vorausſetzung nicht Einheit, ſondern er iſt Zweyheit, Dreyheit, Vierheit u. ſ. w. Das menſchliche Wiſſen iſt dann einer Schnur ähnlich, deren Fäden nirgendswo zuſammenhängen, ſondern in der Hölle, im Himmel, auf der Erde, im Monde, im Jupiter, Saturn, u. ſ. w. zerſtreut liegen, folglich durch mich auf keine Art verbunden werden können; und doch ſoll es Eine Schnur ſeyn. Wir könnten in dieſem Falle von keinem Grundprincip zum andern, von keiner Grundkraft zur andern übergehen, noch ſie in einem Bewußtſeyn zuſammenfaſſen; ſie wären alſo für uns gar nicht, da wir nichts von ihnen wiſſen könnten. Es iſt lächerlich, wenn die

Kantianer die Realität mehrerer Grundprincipien des menſchlichen Wiſſens in den Kategorien wollen gefunden haben. Die Kategorien ſind in dieſer Rückſicht eben das, was den orthodoxen katholiſchen Theologen in Betreff der Transſubſtantiations-Lehre die Accidenzen ohne Subjekt ſind. Es ſind lauter Wunderdinge, die ohne Halt in der Luft hängen.

§. 147.

Aus allem dem, was wir bisher geſagt haben, erhellet, daß die hochgeprieſene Philoſophie der Kantianer weiter nichts iſt, als ein Aggregat von den widerſinnigſten Behauptungen. Was ſie für die einzig wahre Philoſophie auskramen, und in einem marktſchreyeriſchen Ton anpreiſen, iſt der widerſprechendſte Empirismus, und Dogmatismus. Weit gefehlt, daß ſie den poſitiven, und negativen Dogmatismus, nämlich den Materialismus, Idealismus, und Skepticismus über den Haufen geworfen, haben ſie vielmehr dieſe einander widerſprechenden Syſteme durch ihre Grundprincipien zugleich in Schutz genommen, und ſich als Philoſophen dargeſtellt, die nicht einmal einiger Conſequenz fähig ſind. So irrig auch der alte Dogmatismus in den erſten Grundſätzen des Idealismus, Materialismus, und Skepticismus iſt, ſo kann man ihm doch das gebührende Lob der Conſequenz nicht abſprechen. Aber unſere neuen Dogmatiker im

kri-

kritiſchen Gewande gehen nicht bloß von einem irrigen Grundſatze aus, ſondern häufen Widerſprüche auf Widerſprüche. Sie ſind daher weit ärmere Sünder, als die ſind, welche ſie bekehren wollen; und verdienen in den Augen der Vernunft, gegen die ſie ſich mehr verſündigten, als man ſich je durch die jämmerlichſten Ausgeburten verſündigt hatte, um ſo weniger Gnade, je übermüthiger ſie bey ihrem höchſten Unſinn auf eingebildete Weisheit trotzen, je hartnäckiger ſie behaupten, das non plus vltra des Erkennbaren erreicht zu haben; je verächtlicher ſie auf jeden, auch noch ſo ehrwürdigen Denker herabblicken, je unverſchämter ſie Männer, die ihre Thorheiten nicht anbethen wollen, und deren Schuriemen ſie nicht auflöſen können, öffentlich höhnen, läſtern, und mißhandeln; kurz je verſtocktere Sünder ſie ſind. Ihre Denkart iſt überhaupt ſo beſchaffen, daß ſie an und für ſich allen Weg zur Beſſerung verſchließt. Sie iſt das, was die Theologen Sünde wider den heiligen Geiſt nennen.

Wie ſehr ſie die Wahrheit haſſen, und verfolgen, hat vorzüglich der Vorfall mit Fichte gezeigt. Aber was für ſie das Schlimmſte iſt, beſtehet darinn, daß ſie ſich bey ihren Angriffen höchſt tölpelhaft betragen, und größtentheils ſelbſt zu verſtehen geben, daß ſie von dem, was ſie läſtern, keine Sylbe verſtehen. Unter denen, die wider Fichten auftraten, bekannten vie-

viele ſelbſt, daß ſie bisher von den Fichteſchen Schriften gar keine Notiz genommen haben. Und wenn ſie dieß auch nicht ausdrücklich ſagen, ſo erhellet es doch ſonnenklar aus ihren Einwürfen, daß ſie entweder dieſelben nicht geleſen haben, oder das von weiten nicht ahnden, worinn das Weſen der Transcendental-Philoſophie beſteht, deren Stifter Fichte iſt. Einen neuen Beweis der Unwiſſenheit und Unverſchämtheit zugleich legte unlängſt der Recenſent des erſten Bandes meiner Darſtellung des Fichteſchen Syſtemes in der Erlanger Litteraturzeitung Nro. 25. dieſes Jahrganges an den Tag. Die Einwürfe, die der hochweiſe Kritiker — eine aus lauter Lumpen der Kritik zuſammengeflickte Puppe — macht, betreffen nicht ſowohl die Darſtellung, als vielmehr das Fichteſche Syſtem überhaupt, und ſind lauter neue Belege des Unſinnes in kantiſcher Uniform. Da mir hier der Raum zu kurz iſt, ſo werde ich die Beweiſe der Unwiſſenheit, die Recenſent in Betreff des Weſens der Philoſophie geäußert hat, bey einer andern Gelegenheit pünktlich vorlegen. Nur die Unverſchämtheit, deren er ſich ſchuldig gemacht hat, kann ich hier nicht unberührt laſſen. Es iſt doch unverſchämt, eine Schrift zu recenſiren, und über ein Syſtem abzuſprechen, wovon einem das eigne Bewußtſeyn ſagen muß, daß man nicht eine Sylbe davon verſtehet. Dies konnte ſelbſt der groß ſprecheriſche Recenſent nicht verhehlen. So laut ſprach ſein Gewiſſen

wider ſeine Unternehmung. Was der Schadiſchen Darſtellung zur Empfehlung dienen kann, ſagt Recenſent gleich im Eingange der Recenſion, beſtehet darinn, daß Fichte die Treue derſelben verbürgen ſoll. Alſo wiſſen Sie nicht ſelbſt, mein Herr, ob meine Darſtellung mit dem Fichteſchen Syſteme übereinſtimmt, oder nicht; und können daher das nicht aus eigner Einſicht dem Publikum verſichern, ſondern bedürfen dazu einer Auktorität? Freylich wäre es erſt unumgänglich nöthig, das Fichteſche Syſtem durchaus zu verſtehen, um beſtimmen zu können, ob meine Darſtellung deſſelben treu ſey. Aber da ſagt Ihnen denn Ihr eignes Gewiſſen, daß Ihnen jeder Satz dieſes Syſtemes ein eben ſo undurchdringliches Geheimniß ſey, als die Natur des Dinges an ſich, worauf Sie Ihre Philoſophie gründen. Aber Ihr Gewiſſen hätte Ihnen auch ſagen ſollen, daß es Sünde ſey, etwas zu läſtern, was ganz außer Ihrem Geſichtskreiſe liegt. Doch darum ſind Sie auch Kantianer; denn bey dieſen iſt Unverſchämtheit Verdienſt. Aber Sie ſollten doch nicht ſo gar tölpelhaft zu Werke gehen, und noch vor Ihrem Ausſpruche bekennen, daß Sie von der Sache, die Sie eben abzuurtheilen Willens ſind, nichts verſtehen. Sie müſſen bey Ihrer Großſprecherey conſequenter verfahren, um Ihre Unwiſſenheit zu decken.

Der zweyte Zug von Unverſchämtheit des Recenſenten beſtehet darinn, daß er Fichten unedler Mittel zur Erreichung ſeines Zieles beſchuldigt. Und aus welchem Grunde? Dieſer iſt in der That ſo beſchaffen, wie das Ding an ſich der Kantianer, von dem man gar nichts wiſſen kann. „Warum hat wohl der „Darſteller, ſagt Recenſent, Herrn Kieſewetter, „zum Choragen der Kantiſchen Parthey gewählt?“ Recenſent ſcheint vorauszuſetzen, daß es zwiſchen Fichte, und mir verabredet worden ſey, Herrn Kieſewetter lächerlich zu machen, und dadurch vielleicht gar zu ſtürzen. Und wo iſt denn der Beweis von dieſer Vorausſetzung, die eines Kantianers ganz würdig iſt? Davon findet man nirgends eine Spur. Daß es die Abſicht der Kantianer war, Fichten zu ſtürzen, das iſt eine unläugbare Thatſache. Aber ſo wie man gänzlich den Geiſt ſeiner Philoſophie verkennt, ſo verkennt man auch ſeinen Charakter, der einer ſo unedlen Geſinnung, die ihm Recenſent zutraut, gar nicht fähig iſt. Die Kantianer mögen weit beſſer ſeyn, als ihre Philoſophie. So viel iſt aber unläugbar, und es läßt ſich bis zur Evidenz beweiſen, daß die Philoſophie der Kantianer das theoretiſch lehret (bey gehöriger Conſequenz), was ſchlechte Menſchen praktiſch ausüben.

(Ende des zweyten Theiles.)

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Einige der vorzüglichſten Verbeſſerungen

des erſten Theiles.

Seite	Zeile		ſtatt		lies —
IV	14	ſ	profaeum	ſ	profanum.
VII	4	ſ	Wiederhollungen		Wiederholungen.
99	17	ſ	es	ſ	er.
110	16	ſ	ſo	ſ	ſonſt.
145	9	ſ	Denkens	ſ	Denkers.
151	11	ſ	auſſpiegelt	ſ	abſpiegelt.
151	26	ſ	denken	ſ	deuten.
158	1	ſ	an ſie	ſ	an ihn.
179	11	ſ	von jenen	ſ	von jenem.
209	15	nach dem	Wort, überſteigt, ſ. hinzu: übernimmt.		
272	24	ſ	beſtimmtes	ſ	unbeſtimmtes.
285	2	ſ	das	ſ	daß.
285	23	ſ	er	ſ	es.
296	16	ſ	ſolchen	ſ	ſolchem.
306	1	von unten	ße	ſ	ſie.
308	9	ſ	auſ einen	ſ	auf einem.
314	2	von unten	allſo	ſ	alſo.
315	10	ſ	Nichtkönners		Nichtkönnens.
320	7	von unten	Philoſoph	ſ	Philoſophie.
322	6	ſ	Denker	ſ	Denken.
324	1	von unten	Urthile	ſ	Urtheile.
326	9	ſ	Begeiff	ſ	Begriff.
326	12	ſ	ede	ſ	jede.
326	7	von unten	Frunde	ſ	Funde.

Des

Des zweyten Theiles.

Seite	Zeile		ſtatt		lies
5	13	=	daß	=	das.
9	9	=	ihrem	=	ihrer.
13	9	=	Materialismä		Materialismus.
14	9	=	er	=	es.
15	15	=	den	=	der.
17	17	=	letztern	=	lettere.
40	8	von unten	dadurch	=	durch.
67	10	v. u.	ihr del.		
67	13	v. u.	nicht	=	nichts.
69	11	v. u.	erſte	=	erſten.
71	3	=	Grad	=	Zuſtand.
71	9	=	den Sieg		der Sieg.
81	2	=	Lichtpſunken		Lichtſunken.
84	3	v. u.	ſchwerfälliger		ſchwerfälliges.
90	9	v. u.	theils durch Verwechſelung	=	iſt theils durch Vermengung, theils ꝛc.
96	8	v. u.	duch	=	auch.
188	2	v. u.	mit dem	=	auf den.
188	1	v. u.	und der	=	und die.
189	3	=	nndern	=	andern.
194	1	v. u.	das	=	daß.

Schad, Johann Baptist,

Gemeinfaßliche Darstellung des Fichteschen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie

Bd.: Zweyter Band

Erfurt 1800

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.98(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760100-2
VD18 80430368